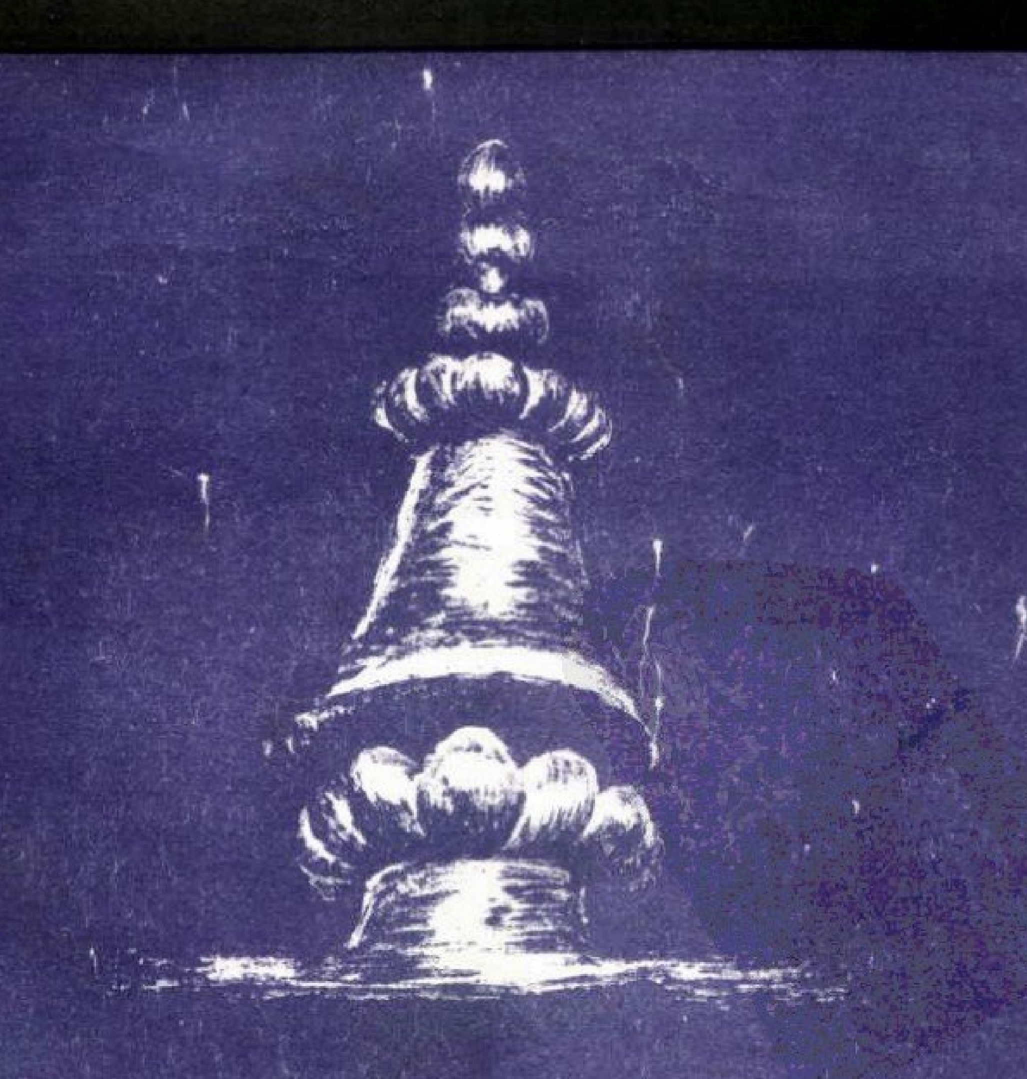
第二辑

国外藏学研究译文集



西藏人民出版社

国外藏学研究译文集

（第二辑）

西藏人民出版社

责任编辑　杨志国

国外藏学研究译文集
（第二辑）
*
西藏人民出版社出版
西藏新华书店发行
西藏新华印刷厂印刷
*
开本：787×1092　1/32　印张：12　字数：260,000
1987年3月第1版　1987年3月西藏第1次印刷
统一书号：11170·51　定价：1.90元

前　言

收集在本辑中的十五篇文章大致是这样安排的：

属于吐蕃时期的七篇；

属于西夏及元代的四篇；

属于明代的一篇；

属于宗教文化（医药）内容的三篇。

在这一辑中我希望读者能看出国外藏学研究的倾向和兴趣的重点，从而了解他们在几个主要问题上的观点。

吐蕃时期曾经发生过一次宗教大辩论，引起人们普遍的注意，这就是所谓佛教中的“顿渐之争”。这一桩公案传播甚广。在过去长时期中，人们只能根据后来的史学家们的著作去了解其真象，每每感到扑朔迷离，摸不清头脑。直到敦煌石室遗书中伯希和4646号卷子题名“大乘顿悟正理决”者问世以后，才有了根本的改变。法国著名汉学家保罗·戴密微氏利用这一卷子并运用有关的敦煌文书，写成了一本震世名著《拉萨僧诤记》（此书近由耿升同志译成汉文，易名《吐蕃僧诤记》甘肃人民出版社出版，1985）引起了轰动。说来话长，佛教传入我国以后，在汉地与固有的思想接触、交会、融合而不断地变化、发展，于是在隋唐时期出现了众多宗派：天台、三论、慈恩、贤首和禅门，如雨后春笋，拔地而起。这些宗派都以各自的思想体系相标榜，中间经过长时期的振荡传播，禅宗得以盛行，不仅仅如水银泻地，遍于汉土，且远播于吐蕃，对吐蕃佛教产生了巨大影响。研究禅宗传入吐蕃的历史经过及其影响对于佛教史、民族关系史、

文化史来说都是非常重要的课题。戴氏的书受到欢迎决非偶然。法籍日本学者今枝由郎又从敦煌遗书中的藏文写本P·T·818、P·T·823、P·T·996中抉出与这一事件有关的重要资料，汇成“有关吐蕃僧诤会的藏文文书”一文，涉及到禅宗如何在吐蕃传播？辩论会议的地点是在哪里？传播的经义是什么？谁是其中主要人物？等等一系列十分令人注目的内容。因此，我们选译了这一篇文章，请读者注意。

匈牙利藏学家乌瑞氏是一位十分勤奋的学者，本辑中译载了他两篇论文：“公元九世纪前半叶吐蕃王朝之‘千户’考释”和“吐蕃编年史辨析”。前文对于吐蕃实行的四茹（五茹）六十一东岱的体制作了考订。作者对于吐蕃的东岱之下设有 ཚན 和ལྔ་བཅུ་རྐང 两级编制（实际上按敦煌汉文卷子应该叫做“将”和“伍”）提出了新解。后文中作者对《敦煌本吐蕃历史文书》大事纪年部分的两种不同写本作了比较分析，认为它们是根据同一来源的官方记录而摘抄的，摘抄的目的是提供政府官员们阅读的范本。由于摘抄的时间、人员不同，因而产生了某些差异。

巴科教授的“吐蕃王朝政治史”是他在编译了敦煌石室藏文的《吐蕃历史文书》以后，系统叙述吐蕃史的尝试，其中有些地方不是人们都能接受的，但是他把汉文史籍中对吐蕃古史的叙述与藏文资料作了非常大胆的联系，值得一读，篇幅虽长一些，也不觉得乏味沉闷。邓伍德是英国藏学家中的新秀，他在“拉达克石刻录”中显示了古典藏文素养。

苏联藏学家克恰诺夫的“西夏王国中的藏族与藏族文化”一文对西夏王国中的藏人与党项人的关系、藏人在佛教文化上对西夏的影响作了探讨，很有见地，也是这一领域中令

人感兴趣的文章。

关于蒙元时期的西藏和西藏人的研究，本辑选译了三篇文章。“八思巴上师遗著考释”一文是匈牙利藏学界的后起之秀史尔弼的著述，他依据大量的藏文史料对最早与蒙古交通的萨迦班智达的活动逐年作了考订。“元朝统治下的西藏人”是德国著名汉学家福赫伯的大作，尽管有些看法难以接受，但它较系统地叙述元朝统治下的西藏人的历史地位、西藏与汉地的交互影响及其后果，值得一读。“元代藏族政治家——桑哥”是意大利著名藏学家毕达克的一篇颇有新意的作品，它依据藏文史籍《汉藏史集》的记载，在学术界第一次确定了元朝有名的权臣桑哥是藏族人而不是《史集》中所说的畏兀儿人，为对桑哥其人的深入研究，提供了十分宝贵的新资料。

史伯岭的《五世噶玛巴以及西藏和明初的关系要略》一文，通过五世噶玛巴明初在汉地的活动以及明初明王朝在西藏的施政，探索了与元代不同的明朝政府与西藏关系的新特点。

“藏医——理论与实践”是西德医师芬克女士的论文，她在汉堡市开业行医，同时以专业医师的眼光去观察研究藏医，并且向藏医学习。最近几年中，她陆续发表了一些关于藏医的医疗理论的文章，这里是她系列文章之一，可以看出西方医学界对藏医理论与实践的兴趣。

本辑编辑过程中史卫民同志、沈卫荣同志分别做了许多工作，应记下他们的辛劳。

王　尧

1985年6月　北京

目 录

吐蕃王朝政治史

（法）J·巴科 著　耿升 译

一、传说时代的历史，天赞普和封建制

我们始终都很难把吐蕃神话传说中的那些可以追溯到汉藏遥远历史时代的固有内容与外来（主要是来自印度）的内容区别开来，同时更难将前者与虽为当地固有，但却被佛教歪曲了的内容区别开来。所以，吐蕃人坚信地下是一尊叫作“大地之主”的神灵的住处，在随意掘地或搞建筑的时候容易冒打扰这尊神的危险。这种观念非常明显也是很古老的汉人式的。然而，这种观念似乎变成了印度神话中的龙王、栖身于水中和洞中的蛇。同样，在吐蕃人的古老宗教苯教（他们也叫作卍字教）的巫术中，我们也可以发现喇嘛教的密教仪礼。同样，那种认为死者的灵魂可以转生到一个人或动物的新鲜尸体上，以及自愿返归或不返归已遗弃的尸体上的纯粹的万物有灵论的教理也具有梵文名称，因而我们无法知道这种教理是从什么方向第一次越过了喜马拉雅山麓。

对于古代吐蕃的传奇性的和真实的历史，至少有一部分已为斯坦因和伯希和从甘肃携归的具有千年历史的纸卷写本古代编年史所记载。

据古代编年史记载，在吐蕃人传奇历史的初期，吐蕃各

氏族逐渐地以武力互相争夺和征服包括布拉马普特拉河（雅鲁藏布江）[1]东部大河套在内的地区。他们的后面跟着牛群。当时的牦牛刚刚作为一种野生动物出现并象征势力，对牦牛的驯养似乎是吐蕃民族定居的主要因素。我再重复一遍，如果没有除了在高地亚洲之外的其它任何地区都不存在的牦牛，吐蕃则是人类无法居住的地区。

据古代编年史[2]记载，吐蕃的传奇历史可以追溯到公元最初的几个世纪。其可靠的历史起始于五世纪。但那时涉及到的仍是内部历史、宫廷中的阴谋等具体情节，分别只包括许多小王国的一个或最重要的一个。

吐蕃真正的历史时代仅仅从公元七世纪开始，以其与唐朝的关系和汉文史籍中的记载而为人所知。除了一些年表之外，作为公元七世纪之前的历史，吐蕃人自己仅仅写过一些有参考价值的佛教史。

总而言之，在吐蕃民族的历史上可以区别出三个时代：蒙昧时代，从发祥到公元七世纪；七——十五世纪的吐蕃赞普（并不完全符合史实——译者）；十五世纪之后的神职人

---

〔1〕布拉马普特拉河在西藏仍保留了其当时的名称，“藏布”(གཙང་པོ)，意为“江河”。

〔2〕巴黎国立图书馆和伦敦印度事务部图书馆所保存的在敦煌发现的古代藏文编年史的原件将是对从古代到藏文编年史写成的十世纪之间的汉文文献有益的补充。它们在巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本中的最后编年号为第1286、1287和1288号（翻译发表于《敦煌吐蕃历史文书》中，作为《吉美博物馆年鉴》第51卷而刊行）。我们于下文将经常参阅此书以及伯希和在法兰西学院的授课讲义：《有关吐蕃的古汉文文献》。

员和达赖喇嘛。这后两个时代的历史也是吐蕃的佛教史。各个时代之间仅由一些具有决定性意义的事件划分。在十五世纪，国王的政府遭到了衰落，而与此同时，则是神职人员逐渐在拉萨王座上代替了他们，其权利在不断增长。

创立吐蕃王朝的第一位国王是聂墀赞普。在薨于650年的吐蕃王朝的统一者和佛教赞普松赞干布之前，由聂墀赞普开创的世系共包括三十代赞普。这样一来，我们就可以把第一位赞普的时间置于三世纪末或四世纪初，赞普世系就如同后来的达赖喇嘛世系一样，持续的时间都很短[1]。

聂墀原来不是吐蕃人而是印度人。据传说记载，他或属统治尼泊尔的李怡比家族；或者据另一种传说认为是属于释迦家族古老的一支系，更具体一些说就是他本为憍萨罗国王铎罗犀那特多（胜军）的三太子佛陀师利（觉祥）。其双眼自下而上合闭，完全如同鸟眼一般。其父将他置于一个铜盆内而抛入恒河中。他也如同罗姆鲁斯（被从水中救出的罗马第一个国王。——译者）一样被农民从水中救了出来。他活下来了，长大成人并知道了其身世，最后决心成为国王。其兄弟们搜捕他以准备杀死之，他便逃到了北部山区并越过了喜马拉雅山麓。他在大山的另一侧遇到的第一批人是牧羊人，后者认为他是从天上掉下来的。由于他们不会讲他的语言，便用手势询问他自何而来。他向他们指了指身后那些高高的山峰。游牧人不知道印度，他们认为这些巨大的山峰是世界的边缘，这是在他们的信仰中已得到证实的情况。他们

[1]所有藏文佛教史著作都提供了赞普世系。它们之间有不同程度的变化，逐渐都开始转抄由敦煌写本中提供的名表了。

制造了一乘特殊的轿子，即把外来人抬上了自己的肩膀，奉他为王并崇拜他。他的名字即由此而来，“聂墀赞普”之意为“坐在颈背上的国王”。吐蕃赞普自天而降的特征持续了历代王朝，在千年之后又通过达赖喇嘛而纳入佛教之中。

这就是雅砻的第一位国王。“雅砻”一名意为“很高的谷地”，也用以指吐蕃的其它地区。本处所指的雅砻地区是发源于哲古湖的一条河的喜马拉雅山河谷，此河于泽当附近从右岸注入了雅鲁藏布江。这是连结印度和吐蕃的一条最为合乎情理和最近的路，但今天却不大有人来往了。该河谷是最为肥沃的地区，最为适合耕种。泽当是吐蕃继拉萨和日喀则之后的第三大城市。在距两条河的汇合处不远的一个叫做洛卡的地方，河谷中隐蔽了该地区最为古老的历史建筑，特别是王陵〔1〕。在雅鲁藏布江的北岸向西走一程远便是桑耶寺，这是西藏最为古老的寺院，据说正在被流沙埋没。

第一个王朝共有七位赞普，即七位“南拉墀”(གནམ་ལ་ཁྲི་བདུན)，意为“在天上登王位者”〔2〕。他们都是巫师和长生不老者，但明显是重新升天。一旦当他们的长子可以御马时，他们就返回天上去了，而且也不在人间留下任何踪迹。这就是最早的神话传说。

---

〔1〕见弗兰克发表于1910年的《孟加拉皇家学会会刊》中的《吐蕃第一位国王聂墀赞普的神权王国》一文。作者把吐蕃王朝的摇篮置于拉达克地区。这种论点是站不住脚的。在斯拉金特维特的《吐蕃的国王》一书中，拉达克的世系是与雅砻的世系单独记载的。图齐先生于最近一次在西藏的旅行和他对王陵的研究提供了一些具有决定性意义的文件。

〔2〕前一个王朝各自有七位国王。

第一个王朝的结局是灾难性的。它的最后一位赞普仅以其死后的名字为人所知，这就是支贡（གྲི་གུམ），意为“被刀杀者”。但据传说认为，这是由其年迈的祖母误给他起的注定灵魂得救的名字。其祖母稍有一点耳聋，她误解了对为给他起名字而提出的询问的回答。

支贡的性格暴躁，他于某一日向其大臣们挑战，除了他的马夫罗阿木之外的所有人都回避了。罗阿木作为条件而硬性规定要用赞普的魔器进行决斗。赞普被迫接受了。赞普失去了自己不可战胜的武器，他想如同其先祖们一样登天而摆脱之，但罗阿木以阴谋诡计杀死了他并篡夺了王位。他将国王的两个太子流放了。

到了第八代赞普支贡时代，神奇的故事继续存在，但传说比较合乎人情了。支贡采纳并传播了苯教教理，苯教即卍字教[1]。这就是吐蕃人信仰佛教之前的宗教，是巫术仪轨，后与喇嘛教结合在一起了，现在于西藏的东南部还有大量信徒。

赞普被装在一个铜盆中并被冲入了雅鲁藏布江，他的身体逆江而上直达该江的发源地，进入了一条河龙的怀抱。第三个儿子夏墀[2]出生于支贡死后，因神孕而生。当他获悉自己是赞普的合法儿子之后，于是便出发去寻找其兄弟们及聂墀（应为支贡——编者）。他首先找到了其兄弟们并向他们

---

[1]苯教中的卍是向左转的。

[2]Ch·贝尔公爵于1920年出使拉萨，他认识了一个贵族家庭，即拉喀萨尔家族。他们就是这第八代赞普的后裔，从其先祖以来共有一千四百年了。根据这一基础，即按六——七世纪的二十二代赞普计算，每代赞普的平均执政期为十几年。

泄露了他们的国王出身。他们就在其避难地建立了工布王国。聂墀（应为支贡——编者）也被发现了，母龙希望用一个长有如同飞鸟的双眼一般自下而上合闭的眼睛的孩子来交换他的身体，即如同自天而降的第一位赞普的眼睛一样。经过长期的寻找，夏墀找到了一位由人和鸟而生的姑娘。她正双眼自下而上地合闭着睡觉。他便将她抱去并作为食物而将她放入蛇的嘴巴中。蛇于是便将其父的身体还给了其兄弟们，他们为其父修建起了一座坟墓。他本人虽是其兄弟中最为年轻的一个，但却具有天神的本质，又以布岱勃窣野[1]之名而重新征服了吐蕃王位。

---

①布（ཕུ）似乎是在吐蕃所知道的第一个名字，有时也指吐蕃的一个地区。有关吐蕃的最为古老的汉籍《通典》（成书于801年）记载的一些历史事实似乎是这一传说的真实基础。利鹿孤（支贡）于414年被乞佛炽盘（罗阿木）杀害，后者于427年死亡。当其父被杀时，樊尼（夏墀）还是孩子。利鹿孤之弟夺取政权。当樊尼长大成人后，他离开了西宁的西南地区，率其部与统治新疆的沮渠蒙逊相会合。他成了鹘提勃窣野。

在414和427年这些时间与松赞干布于650年的薨逝之间，共有二十三代赞普执政，即每位赞普的执政时间平均为十几年。这一史料证实了我们前面的看法。另外一种汉人的传统是把“赞普”（国王）译作“赞府”，后者是甘肃的吐蕃行政官员们的尊号。汉族的官僚制会使所有传说都无法传播，但它却把所有藩属都看作是归附或反叛的附庸。对其辞汇的解释可能会对这些渴望权威和自主的蒙昧民族的赞普们的误解。在十七世纪时，当蒙古人奉佛教为公教时，喇嘛也想方设法地把他们的可汗说成是支贡一个从工布迁往贝加尔湖的儿子的后裔。这种既是吐蕃又是印度的所谓直系亲属世系也倚仗释迦牟尼本人的名声，这对于赞普们来说则是很讨人喜欢的。

他那些异族起源和成为神圣崇拜对象的先祖们仅仅是行使了俗权。布岱勃牵野是一位民族化的赞普。他的“天神”出身很可能是完全起源于吐蕃的。他向其臣民们传授使用牛轭和犁、灌溉、种植树木和修建桥梁。

后来的六位赞普也叫作六位列族人。在他们的统治下，吐蕃人发现或重新发现了木炭，冶炼铁、铜和银矿。我们已看到觉囊巴们是熟练的铁铸工。汉族史学家们指出了他们的武器的质量，尤其是防御性武器，如甲胄和锁子甲等[1]。

紧接着后面的七位赞普是岱族人，他们虽然在位但不具体行使职权。他们由大相辅佐。后者实际上行使国家最高权力，并父子相传，形成了与赞普家族并存的另一个家族。这些大相们在道德和智力方面都高人一等，比巫师们还要不可思议。他们正是在这一方面有别于赞普。他们为凡人，而赞普则处于人类之上。赞普就如同偶像一般留在其宫中，从不参与政务，在古代编年史中仅仅作为划分年代的标记。岱族人之后的五位赞普的情况依然如故，这就是说一直持续到公元六世纪末。在十三位赞普在位期间，共有十五位大相，大相们的世代基本与赞普们的世代相同。随着赞普们个人权力的巩固，大相的数目也就增多了。在松赞干布时代有四位大相，在他后面的四位赞普期间共有二十名大相，后者就是于八世纪初统一整个吐蕃帝国的赞普们。

[1]虽然铁工的职业在吐蕃受到了卑视，如同行刑队或刽子手（这两个词在藏文中是同一词）们的职业一样。我们可以通过村中的匠人们的产品来判断这一点，这些产品用于家庭使用。这都是一些专门艺术家们的作品，也是镂铁的代表作，其技术引起了我们的金银匠们的赞赏。在与汉地接壤的吐蕃东部的德格则以其铁工而享有盛名。

在六世纪末，吐蕃王国始终是围绕着雅砻小王国的一批封地。但在这一时代，还有其它十七个小王国。敦煌世系牒中提到了每一个小王国的王子和两位大相的名字。这种对一般总是陪同其主的两名辅弼大臣的记载并不是指两位相继出任的大相，而是两位同时任职者，或为一个等级，或为一种必须的二元论，就如同存在有行政和宗教两种不同的权力一样。在今天仍是这样，东部地区一般都有两个提婆（德瓦），一个居第一位，另一个居第二位，分别占有不同的两个官殿。在有过世袭小王国的理塘、巴塘和甘孜的情况即如此。

这十七个小王国就已经占据了今西藏的全部领土，从拉达克起一直到达雅鲁藏布江大河套地区。雅砻王朝以琼瓦为首府，以虎头宫为王宫，那里为中央省，已经包括紧傍后来很快就创建的逻些（当时尚不存在）的领土。

推翻第一批大相们的权力并开创了赞普个人权力的社会变革似乎是与为反对两位王子而策划的阴谋相吻合的，后者虽然也有自己的大相们治理封地，但他们不是君主，而是赞普的附庸。其中之一令人杀死了另一位并吞并了其领土。该王爷势力的增长及其过分的暴虐又导致了由吐蕃赞普参与的第二次阴谋，这一现象表现了吐蕃赞普的软弱无能[1]。该赞普是松赞干布的祖父达布聂色。赞普在这次阴谋期间死去了。由于失去了赞普的支持，阴谋分子的恐惧如此大，以至于其中之一由于害怕在辗转不安的睡眠中说梦话，首先假装

[1]这两位王子是年喀尔的老王爷达甲瓦·森波杰和赤邦松·森波杰的王爷宇那。年喀尔后来可能成了王宫的所在地。

与其妻吵翻以便不再于其身旁就寝。后来又装作与她和解，为了更为安全一些，于某天晚上以其牙齿咬断了她的舌头，其妻因这一残伤而死亡。

这位落到被迫策划反对其附庸之一地步的赞普的例证可能使他的儿子，尤其是使其孙子产生了一种把王权和大相及王爷们权力对立起来的思想。第一位是论赞，他让其他朝臣、王子和大相们发表要忠实的誓言。他亲自统率一支一万人的军队去征服其对手仁波杰，夷平了其宫殿和吞并了其领土。仁波杰的儿子逃到了突厥人中。这一事件可能发生在七世纪初叶，即处于我们这里的墨洛温王朝中期。

当时论赞被称为南日（意为“天山”）。他犒赏其忠诚的拥护者时分配给他们各自三百——一千五百户。其中有一位忠诚的朝臣叫作邦色，他通过杀死了其王爷而夺取了二万户并将之奉送给赞普。赞普保留了虚有权，仍把他们连同封地还给了他，这在很大程度上是实行了于边缘地区在许多情况下都适用的一种习惯，即作为送礼的回报而当场把刚刚收到的礼物再回赠。赞普及其朝臣们在一次宴会上庆祝他们的胜利。在他们巡盏痛饮的时候，当场作了一些充满暗示竞争和他们的恶感以及充满着狂妄和威胁的歌词。

一般都归于松赞干布的统一大业大部分已由其父完成了。在松赞干布时代，我们还将讲到对仁波杰发动的战争是为了王国的成立，对于参加的人来说是为了感激未来的君主。

据当时的记载神权政治及其起源的官方宗教史《玛尼宝训集》认为，同样是南日而不是松赞干布派遣其谋臣吞米桑

布扎[1]前往印度以携回文字体系。这样就已经把西藏文字的发明稍微提前了一些。但应将此理解作那种大写字母的文字，即在拉萨最为古老的碑，那块被称为“长石”的尖方形的碑文中使用的文字。这种文字始终是木刻印刷品中采纳的文字。至于草书字，例如敦煌写本中的写法，我们可以说其中大部分成份于数世纪以来就存在于在中亚和从贵霜与笈多王朝时代起的印度本地使用的那种印度文字[2]中了。西藏文字中有双重借鉴也不是不可能的，既借鉴于一种已经是用毛笔或木尖笔书写的字母，也可能是借鉴于晚期由印度大师们把这种曲线字母改成了直线形以凹状而雕刻在石板或木板上印刷的那种。尽管那些草体字的不规则性在今天已有了很大的发展，但它不一定是对用雕刻刀所刻的直线文字的一种畸变。

南日在很快就被镇压下去的一次暴乱中因中毒而死亡。

在结束由最近发现的一些古老文书揭示的最早和传说性的神奇历史之前，又必须用另一类传说与之对照比较。后者远不如前者古老，其时间为佛教最终获胜的时代。吐蕃佛教的这种传奇性并不是直接来自古代，而相反只追溯到比较晚

---

〔1〕编年史中没有提到这位著名的大相。但据传说，于南日在位初年，有一位具有双重势力的大相，甚至在一位信使到达之前，他就手执已写好的复信了。在《玛尼宝训集》中也赋予吞米同样的本领。据《白琉璃除锈》记载，吞米的主人是拉日僧格的李琼。

〔2〕藏文字母不是由古典梵文字天城字母（神字）派生而来，正如许多作者和笔者本人不厌其烦地多次重复的那样。特别请参阅鲁道尔夫·霍思勒：《东突厥斯坦佛教文献特藏中的残稿》和丁·费利奥札：《西藏文字的起源》和《外国古今文字提要》的新版本。

的时代，如同通过一种毛细现象一样而使受到浸润、使变得神圣和使之与国王世系融为一体。据晚期的喇嘛教神权政治的正史记载，这些国王们的所作所为恰恰是必然会招致和宣告佛教的出现。据这种正史记载说，第二十六代赞普拉脱脱日自天而获得了第一项启谕。某一天，两只抱在一起以祈祷的手、一个圣物盒、一件珍宝和一本书掉到了其宫殿的屋顶上。我们现在要讲到的第三十代赞普[1]是第一位皈依佛门的国王和吐蕃人，他可能是观世音菩萨在人间的化身，如同后来很晚时代的达赖喇嘛一样[2]。佛教之前的苯教也使吐蕃佛教借鉴了在仪轨、经文和圣像方面表现出来的大部分观点。

吐蕃民族的这种神圣的和感化人的历史被《玛尼宝训集》说成是佛教注定要获胜的历史，它距由汉族编年史学家们记载的七——九世纪的赞普们统治时代唐蕃关系中不断的敌对行动和暴力等事实的真相相差甚殊。下面一段节录文可以使人想到当时唐朝面临的是怎样的一个对手："胜兵数十万……以赭涂面为好……其刑，虽小罪必抉目，或刖、劓……其狱，窟地深数丈，内囚于中，二三岁乃出……，""寇至举烽燧，百里一亭"。"其铠胄精锁子甲"。"兵法严而无馈粮，以卤获为资。每战，前队尽死，后队乃进"。"君

---

[1] 据《玛尼宝训集》记载则为第三十三代，此著在他之前提到了三十二代赞普，共分成了六个以支系姓氏或王朝名称而分类的集团，天墀七王、上部"登"二王、列族六王、萨拉岱八王、赞氏五王和松赞干布的四代直接前任，但没有王朝名称。

[2] 有关赞普天神起源的传说同样也出现在达赖喇嘛的宗教和天神世系中了。

死，皆自杀以殉，所服玩乘马皆瘗。起大屋冢颠。树众木为祠所。赞普与其臣岁一小盟……三岁一大盟”。“‘若心迁变，怀奸反覆，神明鉴之，同于羊狗’”。“母拜于子，子倨于父，出入皆少者在前，老者居其后”。

吐蕃的文武官吏共分五等。其章饰第一等为瑟瑟（绿松石），第二等为金，第三等为金涂银，第四类为银，第五类为熟铜。章饰缀在一块布上，佩带在肩膊。

所有兵士都武装以军刀，其中有一部分人还有弓弩或长矛。他们下马排阵出战，一直抵抗到战死。他们在战斗之余仍携带军刀，甚至直到今天的情况仍如此。当时的军刀是挂在腰带上的。另一种习惯也保留下来了，一支铁箭为官方驿使的标志。奥地利人哈雷在最近几年还在新年时举行的中世纪式的阅兵中发现了穿类似甲胄和锁子甲的骑士。他们戴伊朗式的盔或者是会使人联想到日本式的那种古盔。

二、信奉佛教的和发动征战的赞普，松赞干布；八世纪的吐蕃帝国，墀芒松芒、墀都松、墀德祖赞和墀松德赞

那位被称作松赞干布[1]的人当时还是孩子。在他的整个

---

[1]在汉文中又叫弃宗弄赞，在藏文中又叫作墀松赞或松德赞。他最为著名的历史名字松赞干布是死后追谥的封号。据《菩提树》记载，他可能是十三岁时登基的。后面几代赞普的名字很容易与其年号相混淆。他们之间具有许多共同的成分，但排列次序不同。他们名字的相似性如此之大，以至于使史家们自己都搞错了。我们应该记住其顺序或仅仅记住其全名。

必须消灭投毒的那个家族。在我们即将谈到的誓词中，他的大相之一发誓说无论是他还是其后裔们都不用毒药反对赞普及其后裔。当时吐蕃的封建制是在同一块土地上诞生的，非常蒙昧，充满着原始的传说，如用牛、马和人在大人物的墓上作祭祀等。

在他执政期间，其大相邦色献出曾获得的两万户，但在晚年策划了阴谋，想把赞普请到其家中以杀死他。赞普获悉了这一圈套，于是便准备惩罚这个叛徒。大相的儿子抢在宣判之前亲自砍下了其父的头颅并献给赞普，赞普为了犒赏他，仍把封地留给了他。另外一名大相噶尔芒赞松囊失宠了，也自我刎下首级[1]。

一位已退职的年老大相"曝日"去了，他要求赞普对他的后裔们许下诺言。赞普为了犒赏他的忠诚，特别向他许诺在其坟墓上祭祀一百头牛。赞普和大相互相交换了隆重的誓言，保证他们的后裔要忠诚以回报保护。一方违约就会使另一方解除义务。

敦煌文书没有谈到松赞干布与印度的和亲，也很少讲与青年时代，其生命始终受毒药的威胁。据编年史记载，当时唐朝的和亲。《玛尼宝训集》中首先记载了他与吐蕃女子的婚事，这些婚事至少为他获得了对三个省[2]的统治权，形成

〔1〕对于那些在其受保护的颈部练刀术的人来说，这一本领似乎并不是不可能的。

〔2〕指象雄（古格）、茹雍和苏庸。

了吐蕃联邦的中心和使它向西开拓。虽然《玛尼宝训集》的史料价值不大，但也没有任何理由臆造或伪造这些属于内政方面的事实，我们可以将此看作是真实的。它接着又想象性地和用可以作为抒情舞台上的奇妙内容的小说形式记载了赞普两次与外族的和亲[1]。从这些记叙中仅仅能看到上述和亲事件本身的真实性，第一次是与印度公主墀尊[2]和亲，她是尼婆罗国王盎输伐摩的公主；第二次是与唐朝公主和亲。对于第一次和亲，除了藏文史料之外，我们没有掌握有汉族作者们的记叙，应该感谢有关吐蕃与中原汉地关系的史著。

唐朝的第二位皇帝太宗与吐蕃赞普互换使节[3]。当松赞干布获悉太宗皇帝分别把公主许配给了突厥人和青海地区的吐谷浑人时，于是便委托他的第二位使节负责谈判他与皇帝一位公主的和亲。在吐谷浑人的挑唆下，皇帝拒绝了[4]。吐蕃人于是便向吐谷浑人发动战争并在青海湖击败了他们。他们发兵威胁松潘和中原地区。太宗派三路军队迎击。吐蕃赞普边战边退，但仍然气势汹汹。经过七年的战争，到641年，他得到了文成公主，后者实际上是皇亲。汉文史著中记載说，赞普亲自前往迎接其未婚妻，公主由礼部尚书持节护送

---

[1]J·巴科：《吐蕃赞普松赞干布与唐朝公主和亲考》。

[2]在藏文中作ཁྲི་བཙུན，应是尼泊尔公主。

[3]吐蕃赞普于634年派出了第一个使节。唐朝皇帝“下书临抚”。

[4]为了向赞普解释其出使的失败，吐蕃赞普误将此归咎于当时正在帝国宫中入朝的吐谷浑头领的反对。

到甘肃的河源。“弄赞率其部兵次柏海，亲迎于河源。见道宗，执子婿之礼甚恭。既而叹大国服饰礼仪之美，俯仰有愧沮之色。及以公主归国，谓所亲曰：‘我父祖未有通婚上国者，今我得尚大唐公主，为幸实多。当为公主筑一城，以夸示后代’”。

婚后，赞普向唐朝皇帝派去了其大相禄东赞，携带一只高七尺的金鹅作为礼物，象征着皇帝亲自率兵远征高丽的疾速。此大相是以噶尔之姓而著称，他是《玛尼宝训集》中的主人翁，唯有他名声一直很大[1]。是他戳穿了由邦色策划的阴谋。他在高龄和退休之后，于临死之前六年又奉召复职，以取代由他罢免的大相。松赞干布共有四位大相。

来自印度和唐朝的两名外族王后都是虔诚的佛教徒，争相皈依佛教和建立庙宇和寺院。她们后来被神化为陀罗母（度母），唐朝公主被神化成绿度母，尼婆罗公主被美化成了白度母。在被称为拉萨的大都市庙宇觉康寺（大昭寺）内，有一尊佛陀十二岁时的金像，在印度铸成，由文成公主

---

[1]这一为大众喜欢的与唐朝公主和亲的故事也是舞台上白话神秘剧中的内容。赞普堂堂正正地留在了拉萨，派遣其噶尔大相前去为他向皇帝的公主求婚。噶尔大相在与印度、波斯和魅靼等国王们的其他求婚者们的竞争中赢得了唐朝公主之后，他便以第三者的身份在这次婚事中代表其主赞普。他甚至在王后的床上也代表了赞普。他后来又嘲弄皇帝和败坏他的荣誉，然后逃回了吐蕃，在那里又更巧妙地使用了诡计，平息了两位王后的嫉妒。禄东赞是他的汉文名字，其藏文名字是噶尔·东赞域宗。

下嫁时带到那里[1]。

松赞干布筑逻些城，首先从他的汉族妻子修筑的那个被称作红宫的布达拉宫开始。历史上的喇嘛们都把位于拉萨省内的雍布拉冈宫[2]说成是由拉脱脱日在一个世纪之前创建的。他们始终都在设法把拉萨及其省份的古老性追溯到传说时代的过去。但直到王朝的末年，赞普们仍是雅砻的赞普。

吐蕃与汉地的早期关系促进了物资方面的发展。吐蕃人

---

[1]这尊雕像是真人身高的两倍，叫作“尊敬的王爷”。它是由摩揭陀的国王送给唐朝皇帝的，被认为是一尊原像。其面容与一般所见的佛像的尊容没有任何相似之处。所有吐蕃人都知道这尊像，至少从名字上知道，它成了吐蕃人朝圣的主要对象。

[2]一幅附在布里亚特和尚马祖诺夫游记故事中的图版向我们揭示了这座宫殿的存在。他的游记故事是由J·德尼克在《环球》第10卷，第19和20期中发表的，于1904年5月出版，其标题为《1898——1901年的三次拉萨之行》。大家经常把这一建筑称为雍布拉冈宫（用大块坚硬的石头砌成的寺庙），此名可能是由于该建筑的外形和它产生的强烈印象。《环球》中发表的图片是在宫殿后面拍摄的，因为照片是偷拍的（这是在1899年），而且还由于在建筑物的正面有许多来回走动的过往人。该建筑的真正名字叫作甘康萨，意为“迷人的新宫”。征服吐蕃的固始汗于1642年就驻扎在那里，即正当达赖喇嘛扩大布达拉宫的时候，这一古老的王宫虽然被遗弃给了取经人和恶劣的气候，但它似乎显得是无法摧毁的，它那用坚硬的岩石砌成的墙壁是那样的厚，成了金字塔形的圆柱体，矗立在它的地基上。

为了不把这一雍布拉冈与雅尔的雍布拉冈相混淆，请参阅图齐：《到拉萨及其以外》第1版，第177页和第49页对页的插图；A·费拉丽：《卫藏圣迹志》第49、50、124、126和插图25。

开始学习造米酒、啤酒、陶器、灌溉青稞田，因为那里雨量很少而无法耕种。他们从唐朝获得了纸和墨。再稍后，他们又获得了中原的茶叶和印度的首饰。

吐蕃文明的双重特点就是从这一时代开始的。这同一位赞普皈依了印度宗教，同时又热衷于汉族生活的儒雅。他脱去了皮装和野兽皮而穿上了丝锦长袍。他那些自天朝宫廷返回的使节们及其汉族妻子向其宫廷传授优雅生活和礼貌的仪礼。如果说民众仍不肯顺从物质方面的高雅，但在礼仪方面却超过了其师，即他们吸收了所有的和以各种细微差异出现的仪礼，但不是在举止方面，而是在语言方面[1]。文成公主作为典型的汉族女子而又发展了农业。她极力反对女子用赭石涂面的习惯，这一习惯至今在吐蕃高原上仍未被放弃。在于阗教法史中，吐蕃人就被称为“赭面人”。

吐蕃与印度的关系则具有完全不同的特点。从这一时代起，汉族的政治和社会影响在未来的年代中则表现为物质方面的关系，不可避免地要受由吐蕃的不太好客的性格所提供的可能性的限制。印度的影响则完全是精神宗教方面的，不受大山和气候的阻碍。印度对吐蕃山地人精神世界的影响随着它对后者的感染而成为迅速的和最终性的。当吐蕃不断对汉地天朝作出反应时，常常爆发战斗，它对自已并不了解的印度始终保持了崇拜的心理。吐蕃从印度得到了许多传说，当这些传说在印度已寿终正寝时，在吐蕃仍充满活力和保留了最初的激情。吐蕃艺术（至少就我们所知的那种艺术而言）也很快得到了发展，其素材和技术成份是当地的，部分

[1]见本书的《附录》X和XI。

是从汉地借鉴的，而仅仅向印度借鉴了某些形式上的传说及文学内容。

不仅吐蕃与印度的关系是从松赞干布在位期间开始的，中原地区与尼婆罗的关系也是从这个时代开始的。648年，从中原汉地赴印度的直接通道第一次穿过了吐蕃领土。

当取经僧玄奘重新从北部绕过吐蕃而返回唐朝时，另外一个由王玄策率领的唐朝使团又打开了一条通过吐蕃高原而到达摩揭陀国（即今之比哈尔）的新路。该使团在那里遭到了杀戮。松赞干布忠于他和唐朝皇帝的联姻，于是便发兵进攻摩揭陀以惩罚罪犯。背信弃义的国王阿罗那顺（那伏帝阿罗那顺）被作为战俘而押解给天朝皇帝。

这条新路在以后的数世纪期间成了军事或外交征服的一条路，是最近但又最危险的一条路，被称为官吏路。此路也是在1950年才被放弃，可能已荒凉了。另一条路稍偏北一些，这是一条贸易之路，也是商队之路，打通的时间较晚，至今一方面仍是中国的茶叶之路，另一方面又是羊毛之路[1]。

当松赞干布于650年薨逝时，唐朝太宗皇帝的继任人高宗皇帝也为其盟服丧并遣使参加其葬礼。在松赞干布执政后，作为对赞普的异族的和豪华的礼物的回报，唐朝皇帝也应他的要求而为他送去了压纸浆的碾、大量的纸墨、蚕种、工人等。这些礼物只能对那些骑士们在我们即将谈到的事业中有用，即它们在后来都被用于了佛教。

[1]就在印度本土的噶伦堡，那里的茶叶种植园是茶叶之路的一端，吐蕃的骑士和定居居民仅仅喝中原地区的茶。

如同已故赞普一样，松赞干布的孙子墀芒松赞（或芒松芒赞）在孩提时就登上了王位，由著名的噶尔大相摄政。有关这位在位二十七年的新赞普的统治，敦煌编年史保持沉默。这是否是说在这位赞普执政期没有任何值得记叙的宫中阴谋呢？我们认为是这样的。敦煌吐蕃纪年的写本对此作出了解释。在二十七年期间，芒松赞普二十次变换住地。他的一生是在巡视中度过的，其大相噶尔也是不断地旅行。他们共同分割了吐蕃部落联盟的辽阔领土，很少互相见面。在他执政的末年，每年召开一次大会。这种活跃的生活和不断的迁移不利于宫中阴谋诡计的产生，编年史学家在追述时具有一定的困难。他在位期间的主要关心之处是战争。

公元659和663年，大相征服了青海湖一带的吐谷浑，这是一个通古斯语种的民族，汉人支持他们以便把他们当作自己与吐蕃人之间的缓冲地。他在大部分时间内都生活于他们之中，既为了挫败唐朝的计谋，又便于监视其新征服地，因为这里是其征服地中最为重要和最为不驯服的地方。在赞普一方面，他即前往北方征战，使他的征服建立在大相征服的基础上。在驱散了塔里木盆地的突厥人之后，唐朝在其西陲面对两个新的对手。除了西部的大食人之外，又增加了南部的吐蕃人。这两个同时发动征服的民族在帕米尔附近相遇了，都处于其征服能力的鼎盛时代了。对于他们双方之间的关系，我们所知甚少。黑衣大食的哈里发和吐蕃赞普似乎都在避免发生冲突，为了他们的利益而串通一气。

公元670年，吐蕃人入侵了东突厥斯坦。唐朝在八年期间被迫放弃了西陲四镇：焉耆、龟兹、疏勒和于阗。唐朝被帕米尔和西亚分隔开了。当时吐蕃人控制了新疆和大勃律，

他们控制这一地区近两个世纪，唯有692—787年之间除外。

在离开了十七年之后，大相返回了赞普身旁并于次年（667年）死去。墀芒松赞普吞并了居住在汉人领土上的匈奴人。这种威胁又导致了与唐朝的新战争。670年，吐蕃人进入四川和云南，他们在那里建立了军营，共侵占了十七个州。

当墀芒松于676年薨逝时[1]，其帝国从于阗起一直到西宁和凉州，此外还包括北部的回纥人地区、古格[2]、那日的一部分和南部的尼婆罗，它一直深入到云南和四川[3]。

---

〔1〕这是据吐蕃的记载。汉文史料中的679年这一时间是举行葬礼的时间，在国王和王后死后两年或三年才举行这种仪式。在这一期限中还应再补充以使者到达唐朝宫廷的时间。

〔2〕玛法木错湖地区。

〔3〕它们之间持久的外交关系即将开始，持久的和无情的战争状态并没有使之断绝和改变其彬彬有礼的形式。在两个世纪期间，战争仍是吐蕃人和汉人之间接触的第一种形式，他们之间的这种接触形式没有被互换使节和礼物而取代，而是奇怪地加强了。所以在侵占了吐谷浑领土和侵犯唐朝的领土之后，赞普又遣使（仲琮）入唐朝宫廷朝贺。仲琮"少游太学，颇知书。帝召见问曰：'赞普孰与其祖贤？'对曰：'勇果善断不逮也，然勤以治国，下无敢欺，令主也……'"然而使节却称赞其赞普，将唐朝与吐蕃的文明进行了比较。吐蕃的劣势则由于上下为了全面的利益而团结一致得到了补偿。"是能久而疆也"。皇帝要求他解释一下吐蕃人的行为。使节跪下说道："臣奉命来献，它非所闻"。皇帝同意他的话。然而，由于使节无权谈论政务，故杀其礼（伯希和译文）。就在墀都松登基的那一年，其军队进攻唐朝的四个州，押走了官吏及其畜群。

墀都松（器弩悉弄）在继任其父时也很年幼。其母墀玛洛行使一种摄政权。从679年起，在举行了死者的葬礼之后，一位强大的大论钦陵及其家族统治了该帝国。695年，他在青海湖地区与汉人作战。赞普于699年与唐朝缔结盟约。当赞普居住在年喀尔和后来迁至气候比吐蕃温和的尼婆罗时，大相们于谷地举行冬季会议，在高原上举行夏季会议，他们始终都在不同的地区和处于视察之中。墀都松生活并执政二十八年。这一漫长的统治时期使人认为他是受人尊敬的赞普，即使编年史中没有向我们提供他诞生的具体时间。几乎所有的赞普都早逝，然而墀都松则很健壮。编年史告诉我们，他可以拴住野牦牛和抓住老虎的耳朵。他很早之前就参加了政府，也就是从694年起，在十九岁的时候，他便不停地在其王国内巡视。在薨逝之前，他争得了时间以征服突厥人，亲自长途远征中国西南方的南诏。所以，他的各个住所也都相距数千公里，这就意味着需要数月的旅行。他在远征南诏期间死亡。高宗皇帝遣使吊嗣。

在墀都松统治期间，文成公主于680年逝世。高宗皇帝也遣使致哀和祭祀。同一年，吐蕃人把陈行焉的尸体归还唐朝，他是唐朝先前派遣的使节。因为他在吐蕃大相钦陵面前"不为屈"，甚至在威胁下也不肯屈服，所以被扣留囚禁了十九年。

墀都松在死时与天朝宫廷和解了，虽然也遭到了论钦陵的反对，钦陵及其左右的百余人都自杀。自三十年来，其将军们不断地侵犯边疆，他被迫以武力平息叛乱。

就在墀都松薨逝的704年这一年，他的继承人墀德祖

赞——唐史中的弃隶蹜赞诞生。新赞普的祖母墀玛洛重新摄政，她召集了会议并遣使负责为其孙子向一位唐朝公主求婚。她需要立即镇压一次反叛，处死了叛乱者和罢免了尼婆罗的国王，该国王出身于吐蕃王家。

当其孙子在尼婆罗的温和气候中成长时，女摄政官必须留在吐蕃的准。赞普年长六岁时，为婚配唐朝金城公主[1]才到达逻些[2]。

同一年（710年），也就是睿宗皇帝登基的那一年，吐蕃人又以重礼索取黄河九曲地以为金城公主"汤沐邑"。获得这块领土之后，他们便在那里放牧自己的畜群和把军队驻扎在唐朝的边界上。他们从那里入侵唐土。

年轻赞普的整个童年时代是在尼婆罗渡过的。他于712年在八岁时登基。其祖母墀玛洛也于同年死亡，第二年被埋

---

〔1〕她是中宗皇帝的养女。这些皇家公主们享有藏文中的ཀོང་ཇོ་（公主）的头衔，这是由汉文尊号"公"组成的。由于金城公主非常年轻，皇帝在她身旁派遣了许多伶人以供其消遣，同时还有乐队和匠役。他亲自送她到达始平县，悲涕歔欷。他甚至赦免了始平县中的那些被判处死刑的人，赐民免税一年，改始平县为"金城"县，易乡名为"凤池"，里曰"怆别"（伯希和的译文）。这类感情是不可能假装佯作的。当时吐蕃人的蒙昧，需要穿越地面的恐怖和辽阔以及汉人对于孩子们的温情是非常容易理解的。

皇帝利用这一机会在花园中举行了一次宴会，并组织了一场汉人与吐蕃人之间的马球赛，皇帝与诸匠们也都参加了（伯希和译文）。这种游戏及其名称"马球"源出于吐蕃，我们已经指出，后经迦湿弥罗而传入印度。

〔2〕或拉萨，这是古代史中首次对其历史京都的记载。

葬。唐朝派遣使节前往承认新赞普。顽童赞普仅于夏季居住尼婆罗，冬天则前往红山居住。他的大相们仍根据传统而在帝国内尽可能多的地方召开冬季会议和夏季会议并设法扩大开拓。他们夺取了或曾试图夺取孽多城（吉尔吉特）[1]。他在位期间不断与唐朝发生战争。据藏文史料记载，他们取得了战争的胜利；但据汉文史料记载，他们有时也会遭到惨败。

714年，吐蕃人要求与唐朝缔结盟约，他们入侵和劫掠了兰、渭和其它州。唐朝迅速作出的反击是很强烈的。天朝派出的反击吐蕃人的王师如此大厮杀以至于使“洮水为之不流”，还获得了成千上万的马羊。吐蕃人于是再度要求缔结和约，但遭到了拒绝。双方仍处于对峙状态。然而，皇帝仍向金城公主派遣一使节以平息她的恐惧心情。当时赞普刚刚年长成人，他的使节则被遣返，因为赞普想以平等的身份对待天朝皇帝，公主在两位执政君主之间作了调解以重修友好关系。赞普致书唐朝皇帝指出，前任赞普做不了其将军们的主，而他自己则是自总国事。他又指出吐蕃进行的征兵不会导致新增加部队，“兵以新故相代，非集也”。他在中立领土上所筑的城是为了响应唐朝皇帝也在那里令人筑城一事。他还指出：“假令二国和，以迎送”等。唐天朝皇帝以礼物赠送赞普而款待其使，但不再复盟。

吐蕃人派遣了一位高级人物前往洮河畔以祭祀他们阵亡的兵士。后来，由汉族史学家亲自证实，吐蕃人每年仍继续

---

〔1〕据《菩提树》记载，墀德祖赞也曾娶过一位康国（撒马尔罕）的公主为妻，在孽多城的战役中曾得大食人的支持，当时的吐蕃赞普之一与黑衣大食（阿拔斯）王朝保持关系并送礼。

侵犯边界，在唐朝军队集聚之前便撤走了。725年，他们遭到一次失败，“惕而走散”。第二年，有人向唐朝皇帝建议议和以纾边患。为了在一次胜利的基础上进行谈判，唐朝又于727年初击败吐蕃。吐蕃人索求一要塞甘松，遭到了拒绝。因为“甘松中国阻”，于是便把会盟碑立在了赤岭关。吐蕃人是不知满足的索求者，他们又索求汉文五经著作。皇帝令人抄好以送他们，尽管其左右的亲信们害怕某些书会向他们传授战斗艺术和使他们拥有武器。赞普在二十岁时开始至少于夏季到处巡视。他前往北方狩猎野牦牛，亲自于727年秋季夺取了唐朝城市瓜州和其它地方。藏文编年史记载说：“在此期间，唐帝国地域非常辽阔。它包括了全部北方的突厥人和一直扩展到波斯。中原地区的许多财富都流向了高原地区和集中到了瓜州。吐蕃人全部抢劫。他们获得了大量珍贵物资，以至于甚至是普通黑头臣民（农奴）也可以穿汉地的漂亮丝绸”。大相们仍继续进行征战并于729年取得了重大胜利，在此之前还遭到过一次藏文编年史没有记载的失败[1]。

这年冬季，赞普正在红山，唐朝一个搜集情报的使节前来会谈。730年的条约是我们所知道的吐蕃最为古老的文献资料，这就是拉萨寺院中的石碑。

墀德祖赞没有经过战斗便以威胁和诡计而降服了南诏部分地区的王子阁罗凤。南诏王成为吐蕃的附庸对于唐帝国是一种令人不可容忍的侮辱。他经常向吐蕃赞普献地、城堡、农奴和唐朝战俘。南诏王的这种背叛也可能说明了他们种族

〔1〕《旧唐书》记载说：“贼败，散走投山，哭声四合”。

的近似。南诏的白蛮和乌蛮完全如同古代写本所提到的那样是么些人，他们虽然居住在汉人领土上，但主要是吐蕃人而不是汉人[1]。阁罗凤在政治上归附吐蕃赞普的同时又采纳了佛教。

公元732年，吐蕃赞普在红山（他每年冬天都在那里度过）接见了一个波斯使节，第二年又会见了唐朝使节。正是由于他的灵活性以及某种程度上的到处露面，才使如此弱小的一个民族的政府得以在如此遥远的地方也能感到其势力并维持其开拓成果。

公元738年，赞普废除了730年的会盟条约并缔结另一项条约。前一年，唐朝利用勃律（吉尔吉特）被吐蕃人战败的机会而占领了其国。吐蕃人通过新条约设法让人承认了他们对要塞玛孜的占有，从而可以抵消唐朝的占据。墀德祖赞在位的整个期间，在唐朝边境上一直不停地爆发战斗。在下一

---

[1]现在白倮倮人与黑倮倮人之间的差异也可以使人联想到他们与八世纪的“蛮”人的相似性。从地理学和民族学来讲，他们都与么些人近似，但距吐蕃太远而难以成为由墀德祖赞征服的南诏国的蛮人。

对南诏国征服是明显启发了格萨尔王史诗中一片断的唯一一种已知历史事实。格萨尔也如同墀德祖赞一样用诡计攻击南诏王。他引诱收买南诏王的儿子，使后者成为南诏王和自己忠诚的附庸。对于剩余内容，格萨尔史诗与所有的常见长篇史诗都很相似，其中心内容是诱拐一位女子，即由霍尔（或回鹘）国王诱拐林地王格萨尔的妻子。这首诗在形成过程中还吸收了一些传说。

现在么些人都是西藏人古老宗教的信徒。佛很少能进入他们之中，佛教在真正的么些人中仍为一种外来宗教信仰，没有与民族的宗教信仰结合起来。

个世纪期间，战争仍如同前一个世纪一样在继续：吐蕃人对唐朝边境的侵犯和劫掠袭击，夺取城池，根据战斗的结果不同，有的保守住了，有的遗弃了；和平条约缔结之后立即就由于胡族人长期以来的不守信用而被违背。

在双方阵营中，首领们都多少有一点自作主张而远不是听其政府定夺。唐蕃在数千公里的边境上都难以划界又不使用地图绘制术，而本来这种地图在今天可以使我们把边界走向与和约文件相契合。

有关这一时代吐蕃的汉文史著是西部边界地区的历史，它详细地记载了战斗、失败和胜利。藏文编年史则是吐蕃的国内史、宫廷史和帝国的开拓史，它们仅仅记载胜利，认为唯有胜利才值得记载。当金城公主于740年（或741年）薨逝时，吐蕃派出了一个使节前往报丧并要求谈判缔结和约。唐朝皇帝作为回报也派出了一个使节负责前往吊祭，同时又拒绝了议和。与此同时，在740年，吐蕃对唐朝边城的劫掠活动只是由于非常寒冷的冬季的严酷气候才停止，“贼久之自引退”。741年，吐蕃人的四十万军队（这一数字不大可靠）被击败，但第二年又从唐朝手中夺取了石堡城。

墀祖德赞是一位专门发动征服的赞普，同时也好佛事。根据他的旨令而开始并完成了大量大藏经的翻译。

他的太子拉本于739年死去。其弟墀松德赞继任王位。后者于755或756年登基，于760年有了一位王冠的继承人。他亲自行使职权，在吐蕃历史上留下了深深的怀念。他在作出决议方面，尤其是在选择能够与他合作的人才方面表现得十分突出。他在与唐朝不断的战斗中又将其帝国的边界往后

收缩。完全如同他的前任们一样，他把两种互相矛盾的爱好结合在一起了，即爱好战争和佛教。当佛教祖师们从两个方向穿越喜马拉雅山的时候，吐蕃将领及其军队正在发动战争，把一些条约强加于人，组织友邦和同盟以对付唐朝和巴格达的穆斯林哈里发们。

年轻的赞普刚一登基就对其臣民们征收重税。由赤赞东赞和阁罗凤指挥的吐蕃军队夺取了吐鲁番。稍后不久，赤苏仁木夏将军又收复了已经反叛的于阗。这几次相继夺取同一大绿洲说明了通过奇袭而对沙漠以远地区发动的征服是何等脆弱，为了维持之而需要作出多大的努力啊！前几代赞普的征服不是吞并，而仅仅是强迫联盟和承认其宗主权。稍后不久，唯有吞并才表现得可以确保归附。对于古格或象雄，也就是玛法木错湖地区的处理即如此。墀松德赞的妹妹赛玛喀尔嫁给了象雄国王李迷夏，她对自己的命运感到不满意，于是便暗中唆使其兄向其夫王发动战争。这样一来，墀松德赞又重新征服并吞了象雄。这也是为什么古代编年史正确地（但没有解释其原因）多次和把由几位相继执政的赞普置于同一地区。敦煌吐蕃纪年中几乎是逐年地记载了爆发的战役和派遣的使节，但却没有提供有关其目的或规模的任何资料。我们丝毫不能由此而认为唯有在唐代汉地才与吐蕃赞普保持了不间断的关系，一旦当后者不太黩武时就与之保持正常的外交关系。

同在763年，回鹘人也为唐朝从反叛的契丹人手中夺回了洛阳，只是在经过彻底抢劫之后才还给唐朝。吐蕃人把唐朝的边界从突厥斯坦的龟兹恢复到距位于陕西省内的京师有一百英里的地方，即今甘肃省境内。在10—11月间，吐蕃

将领绯息野和大相达札路恭（马重英）在一场令人震骇的战役中夺取了唐朝京师长安[1]，把皇帝驱跑了。他们以自己选择的皇帝代替了逃跑者，经过十五天的占领和抢劫之后才撤退。这次胜利是短暂的，代宗皇帝很快就还京了，但吐蕃人仍继续在其西测，于唐朝本地上，甘肃省以远地区、陕西省和云南省作战，他们在那里镇压了南诏的一次叛乱。在七和八世纪期间，军事上的成功使吐蕃人控制了一个地域辽阔的帝国，这是由于同时使用战马和弓弩而取得的战术上的成功。唯有吐蕃武士，即那些骑马的弓弩手们才既有骑兵的灵活性又有步兵的装备，也就是一种投掷武器，这是一种牛尖小弓，既使用方便又强有力。出于同样的原因，四个世纪之后，蒙古人也变得所向无敌了。但他们的征服更为持久，因为他们人数更多，韬略更好；同时也是由于他们可以留下兵营，而且还善于调和当地政权[2]。

如果阅读一下吐蕃人在唐代的每年入侵和背信弃义的行

---

〔1〕在布达拉宫那块独石方尖碑上，即在“长石”上，长安叫作ཀེང་ཤིར་(ཀིང་ཤིར་)长安即今位于渭河畔的西安府。

〔2〕在此之前很久，这种令人烦扰的机动性也属于高卢人，他们乘两匹马的马车，上面坐有两个人，即御手和武士（《高卢史》，C·T·特夫诺著）。在恺撒时代，高卢骑兵就已经换掉了车子而表现得不太有效。

就这一问题，我们可以指出，在汉人于1951年进入之前，在西藏既没有齿轮，也没有车轮，甚至没有家庭器皿上的轮，因为当时还没有西藏瓷器。那里只有青稞磨坊、转经筒和木杯制造者们的旋床在转动。

为，那就会由于其中的重复而感到千篇一律的单调。对于唐朝宫廷来说，这样一个邻居是一种考验，同时也造成了边民的长期不安。吐蕃人仅仅是为了消除汉人的不信任心情才歃誓，而且始终都会取得同样的成就。在本世纪初，还必须深入了解大汉帝国才不会对如此的天真感到惊讶。在1910年之前，官吏界养成的世界观与八世纪时没有多大差距。大汉帝国除了它自己之外，仅仅知道一些附属民族，那些已归附的或未归附的蒙昧民族。吐蕃人的朝贺属于正常现象，送礼情况也如此。所有这一切都是理所当然的。如果在违犯这种规则时不能去惩罚，出于面子[1]的原因就应得到皇家的恩赐和宽宏大量的饶恕。

公元778年（误，应为780年。——译者），德宗登上了唐朝的王位。该皇帝具有无可比拟的仁慈，他想实现和平和通过道德而赢得敌人的友爱。他遣其太常少卿释返吐蕃人的五百名战俘，厚给礼物和棉衣。吐蕃人首先是不轻信，然后就感到震惊，最后就感到高兴。他们满怀高兴地欢迎如此之多的宽宏大量，同时也遣使回报。其结果是从第二年起，赞普却突然向一位唐朝使节抱怨，因为天朝皇帝致他的信中使用了一位君主对待其附庸的一些令人感到耻辱的术语，而不是使用象从前（707—710年）那样的“舅甥”之间的术语。当天朝皇帝获悉这抱怨之后，便令人以“献”为“进”，

[1]这里的“面子”与我们西方所称为的“威望”不同，其差异是从宇宙观上来看的。一个辽阔帝国的“面子”要比我们现代的威望更为伟大和更少稚气，而今天的那些小民族或仅仅是他们的首领正是追求后者。

“赐”为“寄”，“领取”为“领之”。他解释说前宰相不通故事。当国书经过这样的修改之后，赞普也好意地释放了八百名唐朝俘虏。

赞普陶醉在胜利的兴奋之中，直到企图与唐朝平等，而唐朝所作的唯一让步则表现在“舅”和“甥”的术语上。当汉族史学家叙述互换拜访和赐礼中，他称吐蕃的礼物为“贡”，因为没有其它术语来指从四面八方涌向“大唐帝国”的东西。在两个世纪之后，当佛教使武士贵族阶级手中的武装被解除时，它也未能使那些在处理宗教事务时被提拔的和可以与皇帝平起平坐的高级神职人员们趾高气扬的情绪有所收敛。

在吐蕃王国存在的整个期间，他们的使节经常出入帝国宫廷中，并且比其它异族人更具有优先权，甚至还超过了倭国人，他们坐在皇帝的西侧（右侧）。

783年还举行了一次会盟宣誓仪式，首先在吐蕃领土上隆重歃誓，后来于同年夏季又在唐土上重新举行。皇帝借这一机会公开抱怨二百年来没有一年是在和平中度过的。新的会盟仅仅持续到次年。

786年，吐蕃人在夺取唐朝数城之后想以重新会盟的方式来使自己的征服得到承认，皇帝拒绝了。第二年，赞普重新提出了他的要求，声称他无意中越过了边界，不知道边界在哪里；而且各城的节度使们望见其军队就感到害怕，亲手把城池拱手相送，吐蕃人毕竟不允许强行进入。他还补充说如果重新歃誓，则需要更多的证人。无论是否是骗局，皇帝也接受了。

这一次，吐蕃没有过一年就违约，甚至就在举行歃誓仪

式的同一天，这一事件值得记叙。当皇帝决定举行歃誓仪式时，他希望吐蕃人提前归还盐、夏二州以证明其诚意。赞普回答说他将在会盟之后退还各州。皇帝于是便强调会盟地点必须在平原上，即不在由吐蕃人选择的山区之外的任何地点举行，因为在山区容易设埋伏。双方的不信任状态到了如此之程度，以至于双方代表都同意各自带领三千名全副武装的士兵驻扎在营地外，率领一支不带武器的侍从站立在祭坛的脚下，最后还要派遣一支小分队到对方阵营中去以监视部队。

吐蕃将领在西侧埋伏了三万名士兵，其监视巡逻部队的首领扑向了唐朝官员，后者不带武器，请他们进帐。他们于是便击鼓和呼噪以发出信号。对于天朝代表团来说，这是灾难性的。共有一千多名汉人被杀，其余均被俘，其中包括六十多名武官和宦官。在往吐蕃押解的时候，他们双手反剪背后，每个人都绑着一块从脖子到脚趾的木板，用三根绳子捆牢。夜间把他们推倒在地上，把他们的头发绑在一起，绳子拴在橛子上。然后再往他们身上盖一块毛罽，看守人睡在上面以防止他们逃走[1]。这种野蛮的虐待是为了报复将军们没有执行皇帝的允诺。

皇帝在一道诏令中公布了这些事实，他自我指责"朕之不明，致其至此……朝之尽臣，婴絷穹庐，渺然殊域。念其家室，或未周于屡空"。

---

〔1〕应该承认，有大量敌人投降便提出了一个在战斗中必然会出现的军事问题：抽出过多的战斗人员去看守俘虏或人数不足而无法控制他。出于安全的考虑必须对这一问题作出彻底解决，近代战争史学家们都默契将这一问题置于一旁不提。

一次流行病把吐蕃人从盐夏二州赶了出去，但他们放火烧了房舍。他们化装成汉族士兵而突然到达吴山和宝鸡，焚烧了一切，杀死了青年男子，砍下了老人和儿童的手或剔去他们的双眼。对于他们准备押往西部以准备分配给羌部族和吐谷浑的强壮者，“令东向辞国，众恸哭”[1]。

在这种极端的疯狂和残暴停止之前，即在另外的半个多世纪期间，在唐朝边境上又出现过几次相继的骑马的魔鬼之浪潮，其目的仅仅是在其边境地区蹂躏另一个文明世界。装备基本相差无几的唐帝国的软弱无能主要是由于其边境过分辽阔而无法以武力保护；由于其平原和城市中无争议地占有的财富使劫掠袭击者们感到吃惊；而从吐蕃一方来说，在其边缘地带既没有乡村也没有城市，而只有非常容易防守的山谷区。如果说吐蕃人没有保守自己征服成果的优势，但也可以在唐军到达之前就携带自己的战利品而去。汉族史学家们也记载了唐朝的一些猛烈的抵抗，其中发生在墀松德赞时代的一次规模最大，于792年击退了“贼”并收复了沦陷的领土。

唐朝军队带回了三万只左耳。他们在计算被活捉的俘虏和被斩的首级时，始终以一万作为基本单位并以此来估量胜利的规模。对于这些数字不要咬文嚼字地理解。“一万”仅仅是“很多”的一种表达方式。从前还有另一种作法，当讲到慈禧太后时，也称她为“万岁”。

在唐朝进行这次报复之前，在由吐蕃人强占并劫掠的大

〔1〕戴密微先生在《拉萨僧诤记》中翻译了许多首这些汉族俘虏写的保存在敦煌石窟中的诗。它们描述了吐蕃的荒凉的地貌、山峰和奇形怪状的深渊，已绝望的流放者们的难以忍受的抱怨。

疊城市中，应该提到连云堡是如何陷落的。该堡位于一个高地，颇峻峭，通过正面袭击是无法攻克的。但当吐蕃人以七门高大的弩炮用石块填满了城中唯一的一口井时，此堡投降了。那里是汉人可以向西了望的唯一一个要塞。戍边将军们不敢承认这一丢失，由于敌人在撤退时带走了战俘和牲畜，他们仅满足于向皇帝呈奏祝贺“贼”[1]兵退去的表章。

三、吐蕃早期的佛教，莲花生和热巴巾传播佛教，朗达玛的抑佛和佛教寺院

然而，墀松德赞在吐蕃人记忆中的赫赫名声却并不是由于他从波斯到黄河流域的军事征服。这些人没有从他自己不知道的军事历史中获得任何荣耀。他们把墀松德赞当作一位伟大的赞普仅仅是由于他贤明，是一位优秀的统治者，在某种程度上也是由于他是佛教徒。其母是唐朝公主，因而也使他成为一位笃信宗教的人。事实上，当时佛教尚未能在一个不但非常执著于其原始宗教而且还长期处于战争中的民族中扎根。下面就是王朝编年史中对在吐蕃王朝时代和针对墀松德赞而记载的有关佛教的情况：“我们接受了无可比拟的佛教教法，在王国的中心和边缘地区到处修建精舍。佛教教理一旦奠定之后，所有人都充满了怜悯心情，通过对十真谛的记

---

〔1〕“贼”字在吐蕃并没有在唐朝那样的贬义。今天紧傍中原的倮㑩人（彝族）就曾从事骑兵抢劫的行为，从前也以其好斗的传统而攻击那些大商队。

忆，他们都摆脱了生死轮回。他们被升为塞缚悉底迦”。叙述者继这一声明之后立即重复了一系列的最为明显的破坏和战争远征。正如我们于下文将要看到的那样，赞普对佛教主要是好奇而不是虔诚。

如果说现在湄公河与扬子江在西藏境内地段的苯教仍保留了其传统，那末吐蕃的民族宗教则具有夹杂着很发达的巫术的一种原始宗教的色彩。这种宗教现在于西藏地区还有许多信徒，但严重浸透了佛教的内容。它也有《甘珠尔》和《丹珠尔》以及喇嘛教的圣像和仪轨。另一方面，吐蕃佛教也向苯教借鉴了许多殡葬仪礼，对某些湖泊和雪峰祝圣使之成为神的住处以及对这些地区的崇拜。同样，它仍以印度名字保留了“龙”的名称和形式。出自吐蕃的神话神灵，如“大地之主”住在地下，与龙和汉族人的堪舆术相混淆了。所以在与印度有任何接触之前，在吐蕃就出现了一条龙附身支贡赞普的事。

佛教在吐蕃的缓慢发展完全可以解释我们所掌握的古代碑铭中对此保持的沉默。当佛教传入吐蕃时，它已有了近千年的存在史了，即使在印度本土上的变化也很大。在印度，佛教属于国粹人物和民众，佛教就是在他们之间传播的。佛教是大众性的，因为为了对僧侣种姓作出反应，它出自广泛的基础，以自身的上进力而逐步地攀登社会金字塔的台阶：小民、富翁、房产主、王子，一直到婆罗门僧侣。最后，在阿育王时代，它攀上了顶峰，征服了王位。同时，它又具有始终都不太大众化和更具有思辨性的特点。

在吐蕃则出现了相反的过程。赞普是第一个皈依的人。佛教是从王位上开始传播而且还是以其晚期形式出现的。它

由那里艰难地传到了宫廷，慢慢地向民间扩散，它不象在印度那样是自我传播的，而是在政权的压力下扩展的。我们于下文将会看到，其差距如此之大，以至于一位不信教和想扼杀佛教的王子只有先杀死赞普。在一个世纪之后，则需要重新布讲佛教。我们可以想象，经过如此之传播和十四个世纪之后，在喇嘛教中已很难辨认出释迦牟尼说法的情节了。一种由中央政权依次先强加于人，接着禁废，然后又重新强加于人的佛教由此而必然与当局的尊重和畏惧相联系，其中包括很大一部分形式主义，基本是缺乏宗教思想。我们将会看到其对立面，即精通于最为出类拔萃的神秘论的国粹阶级的自然反应。后者逃往沙漠中的私人阿兰若中去了。官方的喇嘛教则相反，它在大型和有势力的寺院中占统治地位。吐蕃的寺院没有锡兰和中国汉地佛刹中的那种平静的魅力。那里的一切都是严酷的、粗野的，常常也是宏伟的。

我们再回头来谈八世纪，传入吐蕃的佛教之命运与基督教在十五世纪传入南美洲时的遭遇并非没有相似性。一种非常发达的宗教仪轨掩饰了其教理，从原则上攻击了地方上的迷信和巫术。事实上，它吸收了后者的本质和使它发生了深刻的质变。新的仪礼完全代替了旧仪轨，但古老仪礼中的迷信也导入了新仪礼中并沿存下来了。

第一次采取的支持佛教的尝试来自墀松德赞。他从印度请来了寂护班智达，但面对吐蕃人对自己古老的民族巫教的忠诚而失败了[1]。没法使人放弃这一巫教的理论，在对付当时

〔1〕墀松德赞的妻子之一是苯教徒，她为了背叛他而企图勾引佛教经典的大译师毗卢遮那。

维护蒙昧民族迅速繁荣的巫术力量的欺骗性方面则是不大有成功之希望的。在八世纪时的这一股激情的推动下，佛教也在艰难地前进，它与征服精神如此不相容以致于使这种教理原则之间的斗争成了吐蕃人历史上的真正悲剧。最后取得胜利的是佛教精神。它取得胜利是由于与古老宗教观念的调和，这种调和是伟大的战争和佛教国王们的人格化。从这一时代起，吐蕃历史仅仅成了吐蕃佛教史。稍后不久，同时代的唐蕃关系史几乎始终是与宗教问题有关的，但不是教理问题，而是人员问题。

在彻底放弃的理论失败之后，仅仅是在莲花生上师[1]妥协时才取得了成功。他带来了大乘密宗，即在印度最新诞生的教宗。密教推动了神秘学的力量以确保迅速解脱，这样一来就避免了生命无休止的继承。对于吐蕃人来说，目的是新颖的，但手段则是人所共知的。最正确的则应该是说这些手段的精神，因为密教在目的方面是玄奥的，即宗教方面的成就，但它赋予了这种宗教一种信条的有形表现。某些吐蕃人，即神秘主义者，他们仅追求目的。其他人则占有信条以培养他们的密教道德。吐蕃人的气质把这两种对立的倾向推向了边缘。

佛教在这种形式下可以吸引一个巫术民族而又不会使他们感到吃惊，因为该民族经常与神学界接触。吐蕃人从佛教的苦修中主要是获得了（在加强之的同时）对恐怖气氛的追求。由佛陀所要求的在坟墓上的默祷在莲花生的行为中变成

---

[1] 出生于乌苌国，今喀布尔的喀兹尼。

了粗犷现实主义的一种令人毛骨悚然的发展[1]。吐蕃的某些殡葬仪礼在恐怖方面超过了一切可以想象的程度。现在的密教徒是宁玛巴，或“古旧派”，也就是“红教”，其中有些是最没有教养的和行为大胆的人。他们可以结婚、留长头发、食肉和在酒醉中追求灵魂的庸俗状态。正是他们在仪礼中把切开的人粪便吹成喇叭，表演用人头颅制成和用人皮绷的鼓，在仪礼性的宴会上用人头颅杯饮茶或喝酒。佛教（如果还可以用此名称呼它的话）的这种外表形式未受多大损害地度过了九世纪时的抑佛。

红教喇嘛很少在寺院中生活。他们是世俗人，但也如同正统的传教一样在居民中进行赎罪祈祷。然而，他们比祖师门更为明显地是巫士。在宁玛巴中，真正的祖师是家长，如同在苯教中一样。

然而，这种巫术的目的仅仅是使由寂护传入的龙树的教理获胜。据我们的吐蕃史学家认为，魔鬼是佛教第一次失败的唯一原因，莲花生上师的主要作用是用巫术战胜之。这就是经文中的莲花生。经文中的事实都如此以无稽之谈作掩饰以至于使伪真的界限也是随心所欲的。我们把吐蕃史建立在这些经文的基础之上，仅仅保留了一些可能是真实的情况。这一已神化的人物作为宁玛巴祭坛上的主要偶像和在正统教徒中作为次要的形象的存在加强了对这一历史人物的信仰。但令人感到非常为难的是敦煌写本中对这样一位可能占有如此重要位置的人物几乎缄口不言，我们很难绝对肯定这位大家把喜马拉雅山地区的许多寺院建筑都归于他的宗教大师是

[1]参阅G·Ch·图散，《莲花遗教》。

否是一位如此举足轻重的人物。所以，龙树的教理也很容易战胜稍后不久到达吐蕃的汉族佛教祖师们的寂静和被动的教理（禅），汉族祖师们是应墀松德赞之邀参加一次隆重的大辩论会的。大乘天和尚和两位僧侣为莲花戒以及莲花生的弟子们击败，然后被驱出了吐蕃。这至少是官方历史的记载。一卷敦煌汉文写本[1]是于大辩论之后仅仅一个世纪的时间写成的，因而证实了其真实性和重要性。赞普本人提出了问题。三名汉人对三十名印度人。汉僧大乘天支持顿门禅对渐门禅的优势，然而却禁止忽视功德，而仅限于宣布功德不足以确保拯救。这次辩论持续了两年，既在拉萨也在沙州（敦煌）举行，该和尚于780年被召到了那里。吐蕃赞普并不对该和尚有恶感，虽然指责他热爱与教法如此对立的战争。宫廷中却相反，非常仇视汉族祖师。吐蕃宫廷驱逐了他们，但未能排斥他们的教理，也没有阻止这种教理后来在吐蕃传播。

戴密微先生认为这是唐朝外交令人赞赏的创造，即这是一个负责神密的和绥靖思想的使团。对于和尚们来说，主要的问题还不在于在比赛中获胜，而在于向一个不安分的和好战的民族灌输一种软弱无力的寂静主义。吐蕃保守的贵族们并没有受骗。

由该写本作出的另一种证实是这个时代在民间尚不存在佛教信仰。它认为782年交换战俘是吐蕃与汉族佛教的首次接触，在这批战俘中有数名僧侣。这一证据还动摇了有关皈依吐蕃的莲花生的传说。莲花生表现得更可能是一位属于宫

[1] 见戴密微：《拉萨僧诤记》。

廷的外来博士，而没有政治行动。

莲花生开始翻译梵文经典。这项翻译工作持续了数世纪，尤其是在九世纪期间，由一批翻译家承担，他们首先需要以通俗语言术语创造一种文学的和描象的语言。这种很不自然的语言即为古典藏语，如果吐蕃人不专门学习也不会懂这种语言。还存在有一类"宝藏"[1]的著作，据称是奇迹般地藏于石窟中，然后又以神启的方式被发现。这就是被归于莲花生或有关莲花生的著作。对这些著作的编注本从由两个重叠的和由一条水平线分开的小圈就可以辨认出来。在不认识的语言和文字中的情况即如此。一些活佛喇嘛在某些仪式中发表了一些译文。

最后，无论民众的皈依状况如何，在791年时，佛教被奉为国教。这是否是指唯一的一种官方的或被承认的宗教呢？正如晚期在蒙古皇帝宫廷中出现的情况，该宫廷欢迎多种宗教，包括景教。我们无法作出决断。

藏文文字变成了和仍然是蒙古[2]和布里亚特西伯利亚，以及突厥斯坦和汉地[3]的佛教神圣语言。这种语言用拉丁字母转写之后基本是无法发音的。一种多音节的语言是不能用字母转写和难以区别其同样的音素，又没有一种复杂的写法[4]。在纂写本部西藏史中加入这些专有名词是第一个困

[1]གཏེར་མ，指"宝藏"。

[2]现在蒙古在宗教方面附属于拉萨，唯有在政治方面它才起重要作用。

[3]汉族佛教则是另一回事，虽然那里西部的大型佛刹吸引了许多吐蕃朝圣取经人。

[4]见本书附录X。

难。赞普的名字是根据其令人难办的写法确定的，它们对于那些发这些音的嘴唇和阅读的眼睛来说是一种严重考验。其真正的发音是不大好办的。

吐蕃最大的赞普墀松德赞死于797年，这是在他执政四十一年之后遭到军事上的严重失利的一年[1]。他的继承人赛那来执政时间不长。他可能向桑耶寺奉献了一部梵文三藏经，现在可能还在那里。他曾三次试图使其臣民们的财富平等，其母以鸩杀而中断了他的良好愿望。他当时仅仅十七岁。于是又从印度请回来了大译师莲花戒并赞助佛教。有关木内赞保和赛那来这两代赞普，藏族、蒙族和汉族史学家们提供了一些不太吻合的资料。赛那来共有三个合法生的儿子。第一位死去了或遁入佛门；第二位是墀祖德赞，又叫热巴巾（意为"长发人"）；于816年继任王位。他完全不再是黩武之士了，而成为一名虔诚者，占据一个对于他来说过分辽阔的帝国。他可能是吐蕃王朝的最后一位"王中王"。

但在此之前，由于其部下的恶意而使天朝皇帝感到失望和气馁，后者于819年在一道诏令中抱怨说："朕临御万邦，推布诚信……申恩示礼，曾无阙焉"。正当最后一位吐蕃使节受到了彬彬有礼的接待，刚刚离去和还"未出境"时，吐蕃人就如同蚂蚁一般地集合起来，犯边和在河套地区

[1]据汉文史料记载是785年。正是在这一年或是据《青史》记载的780年插入了木内赞保的统治期间，某些史料中没有记载他。在这一问题上仍可能是如同在松赞干布的问题上一样。把在另一位赞普执政期间发生的荣耀事件归于了其中最著名的一位。

进行大规模的劫掠。皇帝克制了自己的愤怒，令人释放了被擒的使节，认为他们对这次入侵无关，希望对他们的这种宽宏大度和信任能触动他们的心。

在此后不久，墀祖德赞又与唐朝会盟。会盟歃誓821年在唐朝京师、边界和822年于拉萨多次重复。会盟誓辞已雕刻在拉萨的京都大寺觉康寺（大昭寺）的石碑上了。双方规定要在给战俘们穿戴好之后把他们遣返。当唐朝使节前往拉萨而从甘肃兰州渡过黄河时，这座已成为吐蕃疆土的城市还有唐朝的城廓和中心大街。其居民是落入吐蕃政权的汉人。当他们看到唐朝使节的麾盖时，便夹道观看。老人手拉他们的孩子向他们指示伟大天朝的庄严。

在古边界赤岭，使节发现了两块被推倒的会盟碑，都是汉文碑，藏文碑仍立在那里。

在藏河之西南，地很平坦和肥沃[1]。在河岸上有柽柳，山多柏[2]。"坡皆丘墓，旁作屋，赪涂之，绘白虎，皆虏贵人有战功者，生衣其皮[3]，死以旌勇，徇死者瘗其旁。度悉结罗岭，凿石通车，逆金城公主道也。至麋谷，就馆。臧河之北川，赞普之夏牙也。周以枪累，率十步植百长槊，中剸大帜为三门，相距皆百步。甲士持门，巫祝鸟冠虎带击鼓，

---

[1]很可能是指雅砻河谷。

[2]有一座王宫就被称为柽柳宫。柏树是南部河谷深处的自然植物。在夏季，树上遍是蝉，震耳欲聋的蝉鸣声是当地的特点。

[3]今天西藏的老虎已经变得很少了。康地的人穿豹皮，仅仅作为衣服里子的下部。雪地的虎是白色带黄条，这是吐蕃人所知道的唯一种虎，也是他们在绘画中所画的那种虎。

凡入者搜索乃进。中有高台，环以宝楯，赞普坐帐中，以黄金饰蛟螭虎豹，身被素褐，结朝霞冒首，佩金镂剑。钵掣逋立于右，宰相列台下。

唐使者始至，给事中论悉答热来议盟，大享于牙右，饭举酒行，与华制略等，乐奏《秦王破阵曲》……百伎皆中国人[1]。盟坛广十步，高二尺。使者与虏大臣十余对位，酋长百余坐坛下，上设巨榻，钵掣逋升，告盟，一人自旁译授于下。已歃血，钵掣逋不歃[2]。盟毕，以浮屠重为誓，引郁金水以饮，与使者交庆，乃降。

元鼎还，虏元帅尚塔藏馆客大夏川，集东方节度诸将百余，置盟策台上，遍晓之，且戒各保境，毋相暴犯……尚塔藏语元鼎曰：'回鹘小国，我尝讨之，距城三日危破，会国有丧乃还，非我敌也。唐何所畏，乃厚之？'元鼎曰：'回鹘有功[3]，且如约，未始妄以兵取尺寸地，是以厚之。'塔藏默然"[4]。

汉文史书中的这一段长长的记载值得引证，因为其中含

---

〔1〕这是由吐蕃赞普从战争中抓回的乐队。

〔2〕佛教是一种官方宗教。汉族史学家记载说要把佛陀供在兵营一角的小佛堂中。"钵掣逋"一名再不是指大巫师，而是指宫廷中的佛教首领和大相。当时就有佛教的宗教大相了，唯有他才可以与达赖喇嘛相比较。戴密微先生指出了此人所起的巨大作用，他后来负责撰写唐朝的会盟条约（《拉萨僧诤记》）。

〔3〕即在夺取西安府之后与吐蕃人作战。

〔4〕这是伯希和在法兰西学院讲授有关吐蕃的汉文古文献时所讲解的情况。

有非常丰富的有关九世纪时吐蕃文明程度的资料：军事王权；仍过着一定程度的游牧生活；尽管有汉族菜肴和印度的细纱头巾，尚很蒙昧，但尽量使其由军事胜利而获得的荣耀适合外邦宫廷的方式。由此而产生了无可指责的外交习惯。最后是吐蕃元帅的饶舌被唐朝使节的一句打下去了，即仅仅在提到由他所代表的被触怒的荣誉。

当时佛教在立法中只占有很少的位置，尽管据《玛尼宝训集》记载，松赞干布可能把理想法建立在了《十德经》的基础上了。松赞干布在废除他之前的十二位小国王自利性的法律之后，又颁布了道德法。他惩处了十恶。惩罚也针对宫廷中那些仅仅要求避免作孽的人[1]。这已经就是一种宗教政权向一个国粹阶级发号施令了。它要求民众，即世俗政权实施以十六诫的形式出现的十德，其中也包括自然法并反映了孔夫子的智慧行为。实际上，在九世纪时，司法从征服的必要性和维护权力机构，尤其是维护道路安全方面获得了启发。这一时代为我们留下的唯一文献就是诏令或出自现职官员的应时命令。但它们足可以使人了解作为他们的资料来源以及他们解释的全部风俗习惯。此外，他们还参阅了一部根据估计盗窃的款项的多少而量刑的刑法。各种性质的罪行都将被视作是盗窃了一笔特定的款子。法官只要参阅一下刑法即可宣布宣判。但对于特殊的偷盗，判决将要考虑到三种因素：受害者的社会地位、行施偷盗时的困难程度、所盗物的性质。其等级共分成了三大类：平民、平民以上和大相、公主或王后以下；大相、公主或王后；再向上直到王子，国王

[1]见本书附录V。

和国家，但我们的文献未对此作记载。行窃的地方可以是一所房屋或营地，一顶开着的或关闭的帐篷，一处有或无狗看守的帐篷。最后，诏令规定了对偷盗青稞、马匹和银钱的处罚，这些东西是中亚道路上最需要和最为引起人垂涎的东西。所有这些因素都改变了行窃和惩治的严重性。甚至对于行盗的意图都要惩罚。一个尚未来得及行窃的盗贼，其条件是假设他家中存有更多的白银的话，就将被认为是偷窃了二两；如果他家中所存白银不足二两，将被认为是偷盗了一两半。“如果一匹马被盗，除非他是大相和非同一般平民，假如行窃者在试图出售时被抓获，那就要把马匹折成白银的两数和钱，然后行使撬开关闭的宅门而行窃的法律”。这种法律似乎仅仅保护王子、官吏和商人。当时的法律至少有一部分仍为这样，施行神意裁判，主要是火来进行。

热巴巾赞助和传播佛教，但并不是任何一种佛教。他主张的是中观宗，在藏文中叫乌玛巴，也叫作中道。它是以龙树的教理为基础的，已经流传八个世纪之久了。这是由寂护传入的教理，该教理在宫廷之外很少有所知，未能传入民间。它比理想主义更为消极，尽管其名称很有节制，但却是绝对的虚无主义。它不仅否认现象的明显真实性，而且还否认现象本身；不仅否认因果，而且也否认一切。除了那些流传不甚广的著作之外，龙树的思想还包括在《大智度论》中。这部经文发挥得最为充分的一种文本共为十万偈，一种较简本共为二万五千偈，另外一种只有八偈。所有的吐蕃人家庭都根据其财富而拥有一部部头大小不等的该经文。这部书成了非常活跃的贸易对象。家长们让他们的祖师或住在他

们家中的过路喇嘛来诵读以确保彼世的功德和本世的好收成。在今天，无论是他们还是其祖师都不大懂这部过分深奥的经文了。这是命中注定要产生的僵化，随着岁月的流逝，通过这种僵化作用而使一种教理的思想的干涸到仅仅存在于文字之中了。但热巴巾想以玄学的内容来说服其臣民。色界是空的和虚幻的。因此，它对于我们的感官和感觉的反应也是空的和虚幻的；我们由感性认识而产生的思想也是缺乏真实内容的，由思想而产生的意志是缺乏基础的。对这几类因素或意识的概括完全是幻想，其中不存在“我”。此外，我们在西方说：“二者必居其一”。龙树说：既非一种又非另一种事物，既非生灵也非非生灵。事实上仅仅是为了锻炼我们的思想，它远离了我们，即在我们的对立面的中道和我们的理解无法接触的道路上调和了。当时向吐蕃小学生传授人类复合体的空性。

这种教理以其最为简单的形式《般若波罗密多心经》（一种普通经文中的两页）在热巴巾时代就已经传播开了。敦煌八世纪的藏书中就包括一些收藏品。《心经》于今天和过去一样也大量传播[1]一种类似的教理，它对于行动来说具有毁灭性，逐渐适合了一位软弱的、神奇的、仅仅注重于宗教辩论而不是维持其帝国的国王。

赞普的兄弟朗达玛被汉人称为达磨，他后来被当作是一位亵渎宗教的人，但他仅仅是民族传统的保守者和外来宗教的敌对者。他令人通过扭断脖子而杀死了其兄赞普。“把其

[1]1920年，在北京还可以发现这一经文的藏文、汉文、蒙文和满文刊本。

面扭向了背部一侧”。这是836年的事。朗达玛夺取了王位，驱散了僧侣，使他们还俗，强迫他们结婚和拆毁其寺院。842年，朗达玛本人又被一名化装成舞蹈家的和尚[1]所杀。后者在他长衣袖中藏有一张弓。他边舞边逐渐接近赞普，突然向赞普射了一箭，射穿了其咽喉，把他钉在了座位的靠背上。他骑上了自己的一匹用炭染黑的白马。由于他泅泳渡河，所以当马出水时就变成白色的了。同时，和尚又翻穿了自己的白黑大衣。他就这样逃脱了追捕者，后者被甩脱了或被这一奇迹吓坏了。到达时是魔鬼，他离开时倒成了天使。这一事件每年都要用隆重的宗教舞蹈来纪念，象征性地追述这一悲剧的主要情节。但也表演有关同一内容的哑剧，其中对这位凶残的人作了嘲弄和让大家取笑他。

传说中也有朗达玛，并把他作为魔鬼的化身和凶残的人。其中认为他长有小角，这是其恶魔本性的象征，他细心地将之藏在帽中。他比美提亚国王更多疑，为了使这一秘密能得以保守，他每天都杀死为他梳戴的女子[2]。在吐蕃人的

---

[1]此人叫作贝吉多杰（吉祥金刚），属于拉垅寺。

[2]由朗达玛发明的这种帽子被称为“高塔”，后来变得很时髦了。今天，唯有贵族才有权戴之。它包括有一个椭圆形的小圣物盒，一般都是金质的，固定在两个角上，这是根据拉萨地方政府中的地位而定的贵族标志。他们那些没有任职的儿子和其它地区（甚至包括藏地）的大官吏们都应该戴这种扎在垂到胸部的辫子上的宝箱。第一类叫作“政府的仆从”。其帽子上的两个角形成了一个奇怪的小垫圈，两端绑在头顶上，或者是朗达玛有两只鹿角。这一非常特殊的小物件就使他在外表上有一顶小白帽或一顶合头的帽子。参阅图齐的《到拉萨及其以外地区》，第1版第100页对页的戴有这种帽子的贵族们的画像。

记忆中，其名受人憎恨就如同虔诚国王的名字受人尊重一般。

朗达玛的抑佛似乎没有触及到莲华生一派的信徒们，后者很少在教团中生活，而且也婚配。这种迫害触及到了那些许愿要独身生活者们的教团。当时很可能毁掉了一些经书，其余的则被掩藏起来了。对于某些经文的发现产生了掘藏师们的传说。在篡权者死后，被流放的僧侣们没有立即返回。然而，史料中在这一点上是互相矛盾的。据史学家布顿记载，当佛教在卫地和藏地消失了七十年之后，经过十名僧侣的努力才得以恢复。其他作者们认为是在一百零八年之后。但这后一个数字具有象征性意义，并没有历史意义。宗教史希望佛教的隐没是短期的，而且仅仅是由于一魔鬼的妖法。然而，在两个世纪之后，我们将会看到象阿底峡那样的印度班智达和玛尔巴那样的吐蕃人也在吐蕃从事布教事业。

我们可以怀疑在事实上是否有一种巧合，即在朗达玛开始抑佛的四年之后，在唐朝也爆发了对外来佛教僧侣的迫害，其中就有印度人宝月。到了845年，抑佛就触及到了佛教本身。

以上就是吐蕃史学家们在宗教传说方面对热巴巾和朗达玛的看法。墀祖德赞与汉族史学家们所说的达磨有一个稍有小别的方面。前者在获得了许多可靠的保证之后，在821年会盟时设法使人承认了他占据的全部领土，它证实了吐蕃短暂的鼎盛时期。继此之后，他与唐朝维持友好关系。"虏使来，必报。所贡有玉带、金皿、獭褐、犛牛尾、霞氈、马、羊、橐它。赞普立几三十年，病不事，委任大臣……死，以弟达磨嗣。达磨嗜酒，好畋猎，喜内，且凶愎少恩，政益

乱”。除了被其敌对的兄弟和佛教的破坏者杀死了虔诚的赞普之外，两种面貌——宗教人士（吐蕃人）和世俗人士毫无困难地结合在一起了。

（节译自法国巴黎1962年出版的《西藏史导论》第1章）



公元九世纪前半叶吐蕃王朝之“千户”考释

（匈）G·乌瑞 著　　吴玉贵 译

1.千户是古代吐蕃帝国的基本单位，千户中的རྒོད（猛士）——即被迫承担军事义务者——是根据地理区域组织起来的。一些行政、军事、经济文献，还在有关的男女姓名之前，引用了他们各自所属的千户的名称，这一事实清楚地表明了千户的重要作用。

至今我们对有关千户的职能、结构和制度几乎还一无所知。例如，甚至对སྟོང་སྡེ（千户）这个字究竟是（名义上的）成员户的数量，还是被征集的战士的数量，都不清楚。鉴于这种情况，我希望笔者在研究敦煌文献的过程中，对千户的职官以及千户的划分所作的考察，能对千户的研究有所裨益。

2。最近发表了P.t1087卷子残片摹本，在这个卷子中，保留了两个迄今不为人知的官衔。据笔者所知，这个卷子尚未有人专门进行研究。该残片是一份文件的结尾，也就是说，它保留了部分有关未完成规定劳役的法令和有关保证人的证章以及债务人尼姑ཅང་ཟ་ཤོ་ཤན的手印。

相关部分如下：

……〔 〕给千（户）的首领和千（户）小（首领）

以及བརྒྱ་བུ་རྗེ་（和）ལྔ་རྐང་（L.2）；

ཤན་ཤན་将由（她的）保证人领着，交由官员——（即）千（户）首领和千（户）小（首领）——处置。（L I·6－7）

从以上记载的上下文可以毫无疑义地看出，原来不见于记载的བརྒྱ་བུ་རྗེ和ལྔ་རྐང两个字，正如有名的官衔སྟོང་པོན〔千（户）首领〕和སྟོང་ཆུང〔千（户）小（首领）〕一样，表示千户的官员。

བརྒྱ་བུ་རྗེ་这个字在P.t1077卷子中还出现过三次，这三例都清楚地表明，བརྒྱ་བུ་རྗེ་是表示承担行政使命的官员：

如果“猛士”的བརྒྱ་བུ་རྗེ་和王室（ཁབ་སོ་）采购伙食官的证明大印，以及ཤིབ་ཤིས་的抄写员和千（户）首领的证明大印没有盖上，……（L I·122—123）；

“猛士”的བརྒྱ་བུ་རྗེ་和王室采购伙食官的ཕྱག་ཀ་(L I.125—126）

3.要解释བརྒྱ་བུ་རྗེ་/བརྒྱ་བུ་རྗེ་这两个名称是很容易的。因为我们知道，སྟོང་བུ་རྗེ་〔小千（户）之主人〕，就是སྟོང་བུ་ཆུང་〔小千(户）〕的首领的意思。所谓“小千户”者，即是相当于千户的行政单位，但在规模上仅有千户的一半。据此类推，我们可以将བརྒྱ་བུ་རྗེ་/བརྒྱ་བུ་རྗེ་翻译为“小百户首领”，将其解释为一种名义上有五十户的规模或者能征募五十名战士的低级行政单位首领的官衔。

对于在几件敦煌文书中出现的ལྔ་རྐང་，即ལྔ་བཅུ་རྐང་，这一名称，我们也可以类推。托玛斯将ལྔ་བཅུ་རྐང་解释为（虽然是相当含糊的）“五十束”、“五十个个体”，但不管怎么说，这一称呼无疑与官衔有关。

在P·t·1101卷子中，我们可以得到ལྔ་བཅུ་རྐང་表示官衔的最有力的证据：

……ཞི་བཙུ་ཀང་ཀོ་གྱ་གཞིགས་的ཚན་的臣民的贡金业已确定，但对那些指定来做工的臣民的挑选，尚未达成协议……（I·1—2）

印度事务部图书馆所藏文书Ch·83vi5，L·3也可以用来与以上材料对比，进行解释：

〔　〕（在）ཞི་བཙུ་ཀང་ཁང་[illegible]ད་ཅི་；给འང་བྱན་ཅང་一车大麦；（给）ཅང་〔　〕

4.以上所引两条材料，不仅证明ཞི་བཙུ་ཀང་是一种官衔，而且证明它表示的是叫做ཚན་（区）的单位的领导。

印度事务部图书馆藏文文书Ch·73xv5（该文献已由托玛斯校订和翻译，但在几处关键地方有误）给我们提供了有关ཚན་的基本材料。这份文献实际上是一份纸卷子的登记簿，这份卷子分配给许多抄写员，好使他们抄写Satasāharikā-prajnāpamitā，（这是吐蕃统治者送来的礼物）的副本，该登记簿有四页（A、B、C、D），其中每页是该登记簿的一个部分。

最先的开场白部分，是有关交货和纸张分配额的登记以及如果完不成规定任务的惩罚条例。我们发现有下面这样的叙述：

这些纸张的分配，是在各区（ཙེ་ཚན་）的ཞི་བཙུ་ཅ་ཀན་以及他们的代表（ཙོག་ཏུ་）的监督之下进行的。（A，L·I6—7）

下面的三个部分登记了抄写员的名字和分配给他们的纸卷数量，这些抄写员是根据他们所属的千户和ཚན་来排列的，其中排列着以下ཚན་：

在གྱང་བར་千（户）有ཞང་ཏྲ་ཏོན་ཞི་（B，L·1），ཉག་འཇི་དྲག་（L·6），ཀྱི་ཀྱག་མ་（L·9），ཤག་ཚང་ཅི་（L·11），ཤེར་ཆང་ཀག་（L·13），བམ་ཤིད་ཅི་（L·14），ཉང་སྟག་（L·15—16），ཤང་ཀག་ཤང་（L·18），ཞང་ཏྲ་

ཕོ་ཟིན་(L·20)，ཡེན་ཤན་ཙེ་(L·22)等ཚན；——在རྒོད་ཤར(千)户有ཙང་ཀྱིན(C, L·1)，ཙང་སྡག་(L·4)，ཙང་ཀ་ཛེ་(L·7)，ཁང་སྦྱིན་ཙེ་(L·10)，བམ་སྟག་སྒྲིབས་(L·12)，སྤྱང་ཧྱང་ཙེ་(L·16)，ལག་དཔེ་ལེགས་L·19རྫོང་ལེགས་རྩན་(L·22)，རྫུ་ཀོ་ལ་ཆེང་(L·25)，ལག(ཀྭང་)(L·26)等ཚན；——在ཕྱིང་ཚམས་(千)户有ཁང་སྟག་ཚབ(D, L.1)，ཤིམ་རྗེ་དཔོ་(L·6)，ཙང་མ་ལེགས་(L·8—9)，ཙང་ཤི་ཙེ་(L·11)，བམ་རྒྱལ་རེ་(L·14)，རྩམ་ཕུ་མ་ཙེ་(L·17—18)，རྗུ་ཡང་ཙེ་(L·22)，སྤྱང་ལེགས་འབྲུས་(L·24)，ཤི་ཡན་ཆི་(L·26—27)等ཚན。(值得注意的是，在这里我们再次发现ཁང་སྦྱིན་ཙེ་这个ཚན，是རྒོད་ཤར་千户的第四个ཚན——该ཚན在Ch·83·vi5中被归入ལྔ་བཅུ་ཀང་ཁང་སྦྱིན་ཙེ་ཚན。

5.在以上解释的基础上，我们现在可以得出以下结论：

a)在Ch·73×v5文献中，སྟོང་ཤར་和རྒོད་ཤར་千户，每个都引了十个ཚན，ཕྱིང་ཚམས་千户引了九个ཚན；这表明了一个事实：即ཚན是千户的十分之一单位，实际也就是说是百户。

b)统辖ཚན者，具有ལྔ་བཅུ་ཀང་的官衔，其中ལྔ་བཅུ་的意思肯定是"五十"，但是对ཀང་，我们还没有发现满意的解释。

c)ལྔ་ཀང་只能是负责在规模上只有ཚན的十分之一的单位的官衔，在这里我们可以肯定地将他们定为管理十户的领导。

d)བརྒྱ་བྱེ་རྗེ་或བརྒྱ་ཕྱེ་རྗེ་(小百户的主人)比ལྔ་ཀང་职位更高，但目前我们尚无材料说明它们的职责与ལྔ་བཅུ་ཀང་的职责之间的关系。

e)བརྒྱ་བྱེ་རྗེ་和ལྔ་ཀང་以及ལྔ་བཅུ་ཀང་总是在以上探讨的有关民事问题的文献中被提到，例如法律文件、诉讼证明、交付货物和谷物分配、监督纸张的合理使用等。这完全符合以下事

实，即从千户征集的那些军队领导的官衔和部队各部门的名称，与以上讨论的官衔和术语是完全不同的。

（原载于《匈牙利东方学报》1982年，36卷）

吐蕃编年史辨析

（匈）乌瑞 著 肖更 译

一，在研究古代吐蕃文明史的时候，于敦煌发现的吐蕃王国编年史的残卷占有重要的地位。这些残卷一方面提供了有关629年（？）——763/764年之间该王国政治生活中的事件的非常丰富的内容，另一方面这又都是有关吐蕃文明的最为古老的著作，尽管它们不是来自原来的第一稿，而是晚期的删节本。

对古代吐蕃王国编年史文献的解释以及利用各种文献的史料价值常常成了许多专家们的研究对象，但据我们所知，这部著作及其摘录文在吐蕃文明中，不管其地位还是其作用都尚未研究过，虽然其摘录文的真实性完全决定于此。

二，为了确定吐蕃王国编年史所占的位置及其作用，首先应该研究该著作，或者更确切地说是该著作摘录文的形式和内容的主要特点。

吐蕃王国编年史中保存的残卷来自两个卷子，形成了两篇不同的摘录文，我们在下文分别称之为第一种文本和第二种文本。第一种文本包括巴黎国立图书馆所藏的伯希和敦煌藏文写本第1288号以及作为其续文的印度事务部图书馆千佛洞藏卷79viii7号的大量残卷。第二种文本是指大英博物馆

的两个残卷（东方部藏卷第8212/187号），保存在第二个卷轴上，头尾相接地粘贴在一起。

现在保留下来的残卷可以使我们区别王国编年史中的两部分。导论部分一直论述到墀松赞，也就是松赞干布的薨逝，即649/650年间；其主体部分介绍了自墀芒弄芒赞于650/651年间即位以后的事件。

在导论部分中，唯有第一种文本残缺不全的最后十六行涉及到了墀松赞执政期间。在这一部分中，各种事件是根据不同时代而记载的，因此各节都是以用黑墨写的“后来到了第三（或六）年”这样的词组开始的。其中仅仅记载了一些最突出的事件，在二十一年期间，总共才记载了九件事。

其主体部分来自第一种文本百分之九十五的残卷和第二种文本的全部残卷，可以分成一些以年代划分的小段。各段都是以用朱笔写成的包括年代名称的用语开始的。虽然它们必须提到最突出的事件，但首先记载了国内每天的事件。每年都记载了君主牙帐的所在地，稍晚又记载了吐蕃本土和同样也包括朵思麻省在内的各地举行夏季和冬季大会的地点和统治者们的名字。我们发现与这些必定要记载的资料同时还根据情况不同而有一些关于其重要程度不同的事件的资料，如君主的登基、历代的婚姻、太子的诞生、战败君主或盟友及外使的归附宣誓、战斗、君主和大臣们的狩猎、宫中宴会、颁布法律和敕令、各种统计、组织措施、高级职务中发生的变化、酬报、叛国罪的判决等。

两部分引语的不同写法以及第二篇中记载的大部分史料的性质可以使人得出结论认为，导论部分对过去的事件作了一番总结，而这些事件中的大部分都是出自记忆或口头传

说；而主体部分则包括一些几乎是与所描述的事件同时代的记载。

在年代专栏中论述的内容则可以使我们得出结论认为王国编年史是作为治国艺术的手册或官吏条例而写的。其中包括有很少资料可以直接用于思想意识宣传或证实权欲的内容，这些资料的编辑本身则没有任何倾向性。相反，这些不同的资料可以提供一些对中央或地方的官吏、对高级或低级政界人士为完成一件政治、外交、军事、行政、法律或财税事务有用的和作指南的资料。

三，我们同样还可以根据某些文书的时间而得出一些有关王国编年史作用的结论来。

我们决定介绍确定一篇王诰和由王廷发出的两份文书的时间的办法。

1），“牛年，当强大的墀德松赞在畿地的温江岛国王牙帐居住时，当上军和下军(即东路军和西路军)的军事统帅和大强盗被战胜时，当噶逻禄的使节来朝恭贺时，当由舅父大相赤苏让木夏、莽热拉洛和其他人解决了有关王国的许多问题和许多骆驼、马和牛都交给了尊严之手的时候，当自舅父大相以下各自获得一种犒赏时，在此时……”（墀德松赞赞普为把《两卷本词语集》收入《丹珠尔》时降的王诰。由N·西蒙松发表于《印度——西藏研究》第1卷，乌普萨拉1957年版，第239页，其中也有不同的释读。“དམག་རྗེ་”即军事统帅的读法不太可靠）。

2），“狗年秋，当王帐在……当安抚大使大会在由舅父赞藏、谋臣嘉扎、巡按使臣江色年和谋臣玉札在夏地召开时，卢和娘两个县（或教会）和玛冲的财政官和龙官的权力

被取消时，在此时……”（伯希和敦煌藏文写本第1089号，第6—7行。已由拉露发表于《八世纪大蕃官员请求复职表》中，载《亚细亚学报》第243卷，1955年，第176页，后又发表于《巴黎国立图书馆收藏的高地亚洲写本》〔伯希和特藏〕第3卷，巴黎1956年版，第6页和第1幅图版中。我对已残缺的字提出的复原法与拉露小姐不同）。

3），“鼠年秋，当赞普牙帐设在墨竹的毗萨时，当由舅父大谋臣墀松杰、舅父大谋臣拉赞在野猫川的〔……〕召开大会和由谋臣岗赞和谋臣拉热在日喀则召开大会时，在此时……”（伯希和敦煌藏文写本第1165号，第1—4行，引自由巴黎国立图书馆友好地送给我的一盘显微胶卷）。

这种年代推定是以不容任何置疑的方式根据王国编年史段落的胶卷而引证的。因为在有关年代和季节的资料之后，它们又提到了赞普牙帐；然后又在王诰中列举了王国内的事件，在地方文书中又列举了下级单位的政治事件。

这样一种确定时间的意义是显而易见的。各年的名称每十二年重复一次，因此仅仅在关于无关紧要的时刻的文书中才可以只提到年的名称。在其有效时间较长的文书中，具有年代价值的其它资料应与年名同时记载，以便不发生时间错误就可以确定文书的发放年代。在此情况下，年代只有在与按年代的登记比较后才能释读出来，这种释读法由于介绍根据纪年资料的方式和风格而确定时间的作法变得太容易了

因此，在文书和年代资料时间上的吻合，也证明了王国编年史与官吏指南之间的密切关系。

四，但应特别注意以下事实：王国编年史中的650／651年的年代专栏开始的时间与王国及其官僚机器组织完毕的时

代相吻合。

吐蕃王国的组成问题肯定是在出现下列事实之后：通过644—645年间吞并象雄王国，吐蕃上部地区的大部分领土直接落入了吐蕃政权。《旧唐书》首次证实了官僚机器的发展，据该书记载，弄赞国王也就是松赞干布死前不久曾向高宗皇帝“请蚕种及造酒、碾硙、纸、墨之匠”（伯希和：《吐蕃古代史》，巴黎1961年版，第6页）。然而，年幼的赞普墀芒论芒赞执政的前两年（他于先赞普薨逝之后而登基）似乎是以争夺大相职务的斗争为标志而发展的。只是在652—653年之后，当噶尔东赞域宋成功地重新夺取这一职位的时候，国家的组织工作才能够完成。王国编年史本身也向我们介绍了这些事件：在654—655年间，在大相召开的大会上，“为使必须应征入伍的人和服徭役的人分开，征募的开始和组织大规模的行政组织是同时举行的”。后来到了655/656年，法律条件已由东赞大相写于高尔地（第1种文本，第27—30行，巴科、托玛斯和图散：《敦煌吐蕃历史文书》，1940—1946年巴黎版，第13页；参阅R·A·石泰安：《西藏文明》，巴黎1962年版，第85页；A·麦克唐纳：《伯希和敦煌藏文写本第1286、1287、1038、1047和1290号考释》，载纪念拉露小姐的《西藏学论文集》，巴黎1971年版，第318—319页，第376—377页第620号文书，第383页；乌瑞：《〈贤者喜宴〉中关于法规和组织的记载》，载《匈牙利科学院东方学报》第36卷，1972年，第27、33—36页）。

如果把吐蕃王国编年史中的年代专栏记载中开始的时间放在这一历史背景中进行研究，那末毫无疑问，编年表的编

写是从650年左右开始的，作为正在形成中的官僚机器的工具。当然，如果认为第一份年表在第一年末，也就是在651年的春天写成，那也是错误的。因为在松赞干布死后持续的政权危机完全不利于这项事业。更可能年表是在噶尔东赞域宋掌权之后，或者更确切地说是在王国政权形成过程中开始编写的。

五，我们从编年史的作用中就可以看到，修纂者们应在日常间登记各种事件。这一登记工作可以是随着所登记的事件从王国各地区传到中央机构而逐渐完成的，但也可以仅仅是通过汇总报告而写成。

年代专栏仅仅是在晚期才有，而且始终沿用固定的格式。年代专栏的结构是由关于赞普夏帐的资料、夏季会议和赞普冬帐及其冬季会议的资料形成的。继赞普的牙帐资料之后又是有关在赞普指挥下的战役的资料、有关赞普发布的诏令和外邦使臣的荣幸拜见的资料。在叙述了会议中的事件及在会上采取的措施之后，年代专栏又在有关官吏的活动和在赞普之外的另一位首领指挥的战斗问题上展开。编修者通过这种安排可能是希望方便使用者们接触资料，但其后果是使对事件的登记并不始终都遵守严格的年代顺序。

年代专栏文可能是在每年的年末写成的，但也可能是在每季度末甚至数年之后写成的。因此，如果不仅仅是由于抄写而造成的一个普通错误的话，我们可能应把保存在第二种文本中的虎年（762—763年）的年代专栏中年代顺序的不正常状况看作是晚期编写的标志。在该年代专栏中，有关进攻唐朝京师战役的记叙不在虎年末，也就是763年春结束，而是一直继续记叙到夺取唐朝京师并最终撤退为止，因而是

763年11月末。

六，王国编年史的原文很可能是保存在王国的中央政府，但该文献的抄件和摘录文一直传到地方政权机构，正如已发现的摘录文所证实的那样。

第一种文本抄件的时间和地点可以相当准确地确定。文书的卷子是由许多汉文卷子拼凑起来的，仅有一面已经使用。其中有一残片来自另一汉文卷子，后者之中也有一片被吐蕃古代纪年的卷子使用(伯希和敦煌藏文写本第1287号)。正如麦克唐纳夫人似乎证实的那样，古纪年是九世纪中叶左右编纂的（同上引文，第220页），因此《年代纪》第一种文本的手稿就可能是在这个时代写成的，尤其是在敦煌。

第二种文本的年代更成问题。原写本肯定没有完成，因为用朱笔写成的启文程式用语没有写在最后四篇年代专栏中。这种局面就使人推测整卷写本是在同一地方写成的，因而就不可能早于787年吐蕃占领敦煌的时间，而可能是大大晚于这个时代。

七，通过对两种文本的对照，就可能会联想到在王国编年史的文献之后而又对它们进行了修改。当然，我们无法确认现存的写本是否直接引自同一部共同史料，或者是否还存在有其它过渡性的手稿。然而，最有可能的是两种文本彼此相差不大，因为二者均抄写于远离王国的同一地点。

两种文本的对照应从743年夏到747年夏之间有关事件的资料开始，幸运的是这些资料都保存在两种文本中。两种文本的相符处和不同处都用数字标志注在下表中：

	第一种文本		第二种文本	
	音节	%	音节	%
各种文本中介绍的事件： 相同的情节	123	40.3	123	50.4
不同的或仅见诸于一种文本的情节	40	13.1	50	20.5
总数	163	53.4	173	70.9
仅记载于一种文本中的资料	142	46.6	71	29.1
总　数	305	100.0	244	100.0

本表清楚地说明两种文本的大部分篇幅都保留了相同的资料，这些资料的原文本身就有四分之三是相同的。不过其分歧处则更有意义。

如果一一分析，可以从对相同资料的编纂中看到行文的分歧处，那我们就可以假定，除了某些特殊情况之外，这些不同之处来自对多余资料、带有无关紧要的文字或意群的原文进行的删节。经常删去一长串列举中的最后一些字、比较长的固定表达方式的某些部分、某些连结句子的副词和副词性词缀。另外还把一些完整的名词压缩到只有一、两种组成部分的缩写形成，或者是把一些意群表达方式压缩成复合形式。这些省略的作法也由两种文本的编写者们采纳，但彼

此之间是独立使用的，而且其用法始终也具有偶然性。因此，一些明显的不同之处出自这些省略，如把同一个人以两种完全不同的名字形式记载，或者是两种文本中对同一次统计的写法明显不同。我们仅仅指出了两种例证，两种文本之一中肯定用另一个字替换了某一个字。这两种情况之一是对一系列枚举进行压缩所不可避免的后果（第一种文本第304行中的གཉི་和第二种文本第8行中的གཉིས་），仅仅在一种例证中才出现了文体方面的原因（第一种文本第304行中的དབྱར་འདུན་在第二种文本第8行中作འདུན་མ་）。我们此外还发现在某些资料中用词次序有所不同，甚至在两种资料中是完全颠倒的，目前尚不知其原因。

如果希望确定两种文本中的资料内容和在二者之一中的阙如者，那就会看到两种文本一般都各自包括有关赞普牙帐和各次会议统治者姓名的资料。除了这些资料之外，两种文本仅提供了一些有关一次国王狩猎和一次普查的资料。仅仅是第一种文本记叙了一赞普牙帐、一次会议、一次王后葬礼和三位外邦使臣朝觐的新闻。对其中之一的描述明显是比习惯的写法详细得多。

如果把两种文本进行一番全面比较，似乎也可以发现一些不同之处。第一种文本中对王诰、行政措施、统计、职务中发生的变化的论述比第二种文本要多得多。相反，第二种文本对战事的记述则比第一种文本较多，而且也更为详细一些。

因此，就它们的现状来看，两种文本无疑都是为两个不同的收启者准备的。第一种文本为一行政机构，而第二种文本则是为一军事机构。因此，摘录文的作者根据特定的目的

而筛选了其中的资料。与此同时或在各文本传播的其它阶段，资料原文同样也缩短了。压缩篇幅的作法也在很大程度上促进了王国编年史资料中所特有的那种简明文体。

八，至于在早期和晚期的年表之间出现的篇幅差距，从文献传播的观点来看则是充满教益。

当然，早期的年代专栏明显要比晚期的简短一些。年表中追溯的年代越为遥远，其中的资料对于晚期的指导意义就越小。那些已丧失其价值的资料都被从晚期的编纂中排除了，因为这些资料的存在会使向更重要资料的开放变得困难起来。

但最明显的是年代专栏篇幅的变化，每五十年在各种文本中都突然出现一次。这种突然的变化特别是出现在第一种文本中，那里保存了一篇连续的和相对较长的文献；我们于其中发现在650/651年和700/701年间年代专栏的平均长度为2.3行，而在701/702—746/747年间则平均为3.7行。在第二种文本中，现在保留下来的仅是一些不太长的片断。因此，年代专栏篇幅的突然增长不太明显，但也是值得重视的。744/745—746/747年各年的年代专栏平均包括3.1行，而756/757—761/762年和763/764年间的年代专栏则长达5行（762/763年的11行的年代专栏没有考虑在内，因为这一年代专栏的特殊长度可以通过该年特别重要的事件来解释）。

据我们认为，这种现象只能通过一次对古资料有意识和系统的筛选来解释，而这种筛选又不是在两种文本各自写作时进行的，而是在先前编写的时候，也就是说在两种文本未被分开时。在晚期编写时由于其它考虑而进行的压缩也没有明显改变已经确立的比例。

无论对古资料的筛选是在哪一个时代进行的，也完全如同对论述内容的筛选一样，事实证明王国编年史文献的传播及其摘录文的编写完全受到了官吏指南需要的限制。

九，除了王国编年史之外，尚为我们保留下来了来自另一部编年史著作的一残卷，这就是斯坦因藏敦煌写本第69号第84页。

这一残损甚重的残卷已由F·W·托玛斯发表，并被他错误地解释为涉及到吐谷浑宫廷634—643年间事件的一封受女性影响的书信片断（《新疆藏文文书和资料集》，伦敦1951年版，第8—16页）。相反，L·毕达克先生正确地考订这里是指705—714年的事件（《西藏的云雾》，载《东方研究杂志》第31卷，1956年，第291—293页）。我们得出结论认为这一残卷代表着吐谷浑王国编年史中的一部分（《八一九世纪吐蕃王国内的小公国的历史》，载《帝俄皇家科学院东方部论丛》第5卷，莫斯科1963年版，第208页），麦克唐纳夫人最后也得出了类似结论（同上引文，第304和306页）。

在这一吐谷浑编年史的残卷中，我们可以读到比保存在王国编年史摘要中有关各年的更为广泛和更为详细的资料。其中论述的内容实际上都与王国编年史中的资料基本相同，其不同处仅仅是吐谷浑编年史中记叙了一个主权有限的附庸国而不是吐蕃王国的生活。肯定正是由于这一原因它才比较详细地记载宫廷内部生活中的事件（上引乌瑞文，麦克唐纳夫人上引文）[1]。

十，我们有理由这样假设，不仅仅在吐谷浑公国写作当地的年代登记，而是在吐蕃王国的其它地方也有同样的作法。

我们在本文开始处就分析了一卷国王文书和两卷由地方当局发的文书的时间，并且已得出结论认为年代登记可以用作确定时间。在确定由地方当局发出的文书时间时，提到了当地的一些事件，后者并不一定出现在王国编年史中。王国编年史肯定不考虑"冲木"（[illegible]），即各州和其它下级机构的会议，然而这些会议却在计算在确定敦煌、米兰和马咱尔塔克山文书的时间之数中。这类确定时间的方法实际上是使用了同样的术语（伯希和敦煌藏文写本第1088a号背面和第1094号正面第1—2行；参阅拉露：《巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本目录》第2卷，巴黎1950年版，第57—58页。米兰文书第ⅪⅠiv7号，第1行；第viii636号，背面第1—2行；马咱尔塔山文书第iv00121号，第1行，由托玛斯发表于上引书第2卷，第143、153和190页）。所以我们仅满足于举其一例："蛇年夏，各州的大会由大相芒息和其他人在科摩林举行"（米兰文书第xiv109号，正面第1—2行，由托玛斯刊布，载上引书第2卷，第141页中）。

这样确定当地一些事件时间的方式可以使我们得出这样的结论，不仅吐蕃王国及其附庸，而且各省和各州同样也具有自己的编年史。

十一，在试确定王国编年史在古代吐蕃文明中的位置和作用时，我们自信已得出了以下成果：王国编年史曾被作为官吏指南和治国艺术的工具而使用过。这些编年史的编写是在王国组织的发展过程中开始的，即650年的初期或中期，它们从这个时代起就以连续的方式编写。政府的各地方机构也拥有这些编年史的抄件或摘录文。摘录文是由各机构根据它们的需要而逐渐写成的。与王国编年史同时存在的还有各附

属小邦的编年史，可能同样还包括各省和各州的编年史。

所有这一切也可以使我们提出以下问题：文字自七世纪中叶以来在古代吐蕃的行政和经济生活中扮演了重要角色，而七世纪正是该王国形成的时代。我们在麦克唐纳夫人的研究成果中借鉴了关于汉族的模式在该王国的宗教和政治意识的形成中起了重要作用的观点（同上引文，第378—386页）。因此，也应该说明一下汉族官吏指南能够对古吐蕃文字官方作用的发展及编年史施加的影响。同样，如果证明在七—九世纪的编年史与十九世纪西藏官员们对在自己管辖的领土上发生的事件按年代的记录之间存在着历史关系，那也是有益的（有关后一种纪录，见D·麦克唐纳：《西藏的二十世纪》，伦敦1932年版，第192页，根据岩井大慧的《日本王太子的十七条律令》引用，载《东洋文库研究部论丛》第20卷，1961年，第52页）。

我们的研究可以对王国编年史的史料价值作出判断，通过类比也可以对吐谷浑王国编年史中保存的残卷价值作出判断。归根结蒂，这些编年史中包括有同时代的资料。但在相继的写作过程中，这些资料又经过了筛选，原文经过了压缩，有时也对原文作了文字润饰。这种筛选和压缩使我们失去了许多珍贵的资料，但没有任何迹象可以使我们得出结论认为这些资料按照晚期的传播而作了校正。所有这一切首先应归咎于编年史肯定成了年代纪作者们的史料来源，但它们仍为吏学指南的工具，这些编年史晚期的写作方法也仅仅受吏学指南的需要主宰。

注释

①我们感到非常遗憾的是仅仅在本论文交付发表之后才得知山口瑞风先生的两篇论文。在这些文章中，山口先生重新发表和翻译了斯坦因收藏品第69号第84叶的残卷，他试图证明这一残卷来自有关贡松贡赞赞普的年代纪，涉及到了635和643年之间这一时代，（载《东洋学报》第49卷，第4期，1967年，第40--52、67—89页，即相当于吐蕃与唐朝之间的联姻关系》第2部分，载《东洋文库研究部论丛》第28卷，1970年，第59—85页；《唐朝和古代吐蕃王朝的和亲关系》，载《东洋学报》第50卷，第4期，1968年，第1—7页。）根据这些文章，我们重新研究了由这一残卷提出的问题，其成果即将发表于《匈牙利科学院东方学报》。我们于此仅限于指出山口先生在许多问题上为该残卷的更好的释读与翻译作出贡献，虽然他未能说服我们相信他对于确定该残卷的年代及内容所提出的根据，也无须在上文改述我们的观点。

（原载《亚细亚学报》，1975年，
第263卷，第1—2期）

有关吐蕃僧诤会的藏文文书

（法）今枝由郎 著　一民 译

借准备影印发表巴黎国立图书馆收藏的敦煌藏文写本的机会，我不得不研究了许多文献，其中包括几卷提供了有关吐蕃僧诤会新资料的敦煌写本，这次僧诤会于八世纪末在墀松德赞执政期间举行。由于这是一个已经讨论了很长时间的问题，下面首先就这一问题作一番概述。

戴密微先生的《拉萨僧诤记》一书自1952年出版以来，始终是一部有关古代吐蕃，尤其是有关它与唐朝中原地区关系资料的取之不尽的著作，书中尤其发表并翻译了一卷敦煌汉文写本，即伯希和敦煌汉文写本第4646号，其中包括一篇叫作《顿悟大乘正理决》[1]的文献。该文即是由汉僧摩诃衍（梵文中为Mahāyāna）参加的中印僧侣大辩论的档案文献。面对这卷写本，对这次大辩论的历史真实性的怀疑都云消雾散了，而直到那时为止，这次辩论的存在仅由诸如《布顿教法史》（即《善逝教法史》）那样的几种晚期藏文史料所证实。

图齐（Tucci）先生后来在1958年出版的《小部佛典》第2卷中又重新研究了这一问题[2]。这位意大利西藏学大师的探讨是以晚期的藏文史料，尤其是以十六世纪的一部史著《贤者喜宴》为基础的。根据这些史著提供的资料，图齐先生

建议把这次大辩论称作“桑耶寺僧诤会”，而不是“拉萨僧诤会”。

后来到了1964年[3]，上山大峻先生指出另一篇其标题为《大乘二十二问本》的敦煌汉文文书。上山大峻先生以这篇汉文文书为据，得出结论认为共有两次辩论会，第一次由摩诃衍取胜，第二次也就是最后一次由莲华戒获胜。

最后，到了比较近期，戴密微先生在对上山大峻的书评[4]中写道：“在吐蕃既没有一次，也没有两次有关佛教的中印大辩论会，而只有持续了数年的一系列讨论，在不同地点举行，无疑也是通过文字进行的。”稍后不远，他又指出：“既没有‘拉萨僧诤会’也没有‘桑耶寺僧诤会’，而是形成了可以称之为‘吐蕃僧诤会’的一系列讨论”（《通报》，第61卷，1970年，第42页）。本文的标题即由此而来。

虽然自戴密微的著作问世以来的二十多年中出现了大批著作，但在许多问题上尚没有得出最后结论。其原因如下：在汉文和藏文著作之间出现了分歧。这些分歧和矛盾的要害是关于辩论会的结果。据藏文史料记载，如《拔协》（十四世纪初）、《布顿教法史》（1322年）和《贤者喜宴》（1545—1565年）等记载，吐蕃赞普可能表示反对唐朝一方面的首领摩诃衍；据戴密微使用过的那卷敦煌汉文写本的序来看，赞普可能允许继续在吐蕃传播其教理。我觉得过去为解决这一矛盾而作出的努力并不完全令人信服，所以也想于此提出另一种解释。

如果从年代学观点来看待至今所使用的文献，那立即就会发现敦煌汉文写本都比较古老，与所记载的事件是同时代

的。特别是戴密微先生依靠的伯希和敦煌汉文写本第4646号是由一名叫作王锡的汉族俗人写成的，他也可能是这次辩论的目击者。因此，该写本具有可靠的真实性。

至于藏文史料，它们都要比汉文写本晚得多，在古代问题上的真实性并不是始终都可靠的，正如我们通过其它例证所知道的那样。当然，《贤者喜宴》在它们之中占有特殊位置。众所周知，该文献中有引自其可靠性不容置疑的古文献的许多段落。然而，在本文所涉及的具体主题上，其资料不是以古文献为根据的。正如作者明确指出的那样（第114叶正面和119叶背面），他所引证的是《拔协》和《布顿教法史》。我们不禁要问其中的矛盾是否是由于这两组文献的时代不同而造成的。

然而，在保存于巴黎的敦煌藏文写本中，存在有几种涉及到了僧诤会的古文献。首先是拉露编的《巴黎国立图书馆伯希和敦煌藏文写本目录》第823号。这是由十一叶组成的折迭式卷子，但令人遗憾的是首尾都已残损了一段。卷子正面和背面都同向而书，这与折迭式敦煌藏文写本的惯例是背道而驰的。其中包括的并不是一篇，而是两篇互相独立但却有着密切关系的文献。其背面共包括十三组问答，除了最后一组之外，全都出现在汉文档案中[5]。在该文献中，除了第十一组之外[6]，每组前面都有两个汉字"旧问"。然而，我们知道由这些档案证实的辩论会并不是只举行过一次，而至少是举行了三次会议。汉文档案的编纂者根据由他杜撰的顺序重新对问答作了分类，而没有按照时间顺序对此进行记载（《通报》，1970年，第40页）。因此，我们几乎可以肯定藏文文献包括僧诤会中第一次会议的部分档案。所以，伯希

和敦煌藏文写本第823号这一卷子以间接的方式证实了记载由摩诃衍参加的那次辩论会过程之汉文档案的真实性。

这样一卷有关僧诤会的藏文档案的存在促使我们思考举行僧诤会时所使用的语言问题。毫无怀疑，印度人和汉人可以用藏语而通过口头而互相理解（《通报》，1970年，第42页）。印度人无疑是用梵文思惟甚至发言（或写作），而汉人则使用汉语（《拉萨僧诤记》第20—21页）。当时似乎是由译师们（这在吐蕃王宫中是不乏其人的，见《拉萨僧诤记》第20页）对辩论会的文件用藏文写了一篇简述，并呈奏吐蕃当局，首先是赞普（《拉萨僧诤记》第120和156页）。我们很难设想墀松德赞能通过其它方法而掌握僧诤会的进程，虽然他肯定不会始终都亲自参加会议，但应该对会议很感兴趣。据汉文档案记载，赞普只是在经过多次询问而承认了摩诃衍一派的正统性之后才允许他传授禅宗（《拉萨僧诤记》第155页）。但并不仅仅是对那位汉僧独自一人采取这样的行动。如果相信《青史》记载的话，那末当同一代赞普邀请印度大师寂护时，也是在令大相们研究了其教理之后才在扎玛宫召见他的（罗列赫《青史》译文第42—43页）。敦煌文书和诏令同样也证实这位赞普为佛教传入吐蕃并得以在那里立足作出了贡献（巴科等人：《敦煌吐蕃历史文书》第114页；图齐：《藏王陵墓考》第95—100页）。墀松德赞对佛教的熟悉到了把许多佛经都归于他自己的程度，他对这场辩论不可能袖手旁观[7]。

至于这一藏文档案所使用的术语问题，事实证明其编纂者们使用了一部汉文著作，其中的汉文术语几乎逐字逐句被译成了藏文[8]。我们仅举几个典型的例证来说明。藏文档案

在第4叶，第1行中提到了一部叫作ཕན་སེམས་དཔའ་的大藏经。据汉文档案记载，此佛经为《思益经》（《思益梵天所问经》的简称，其梵文标题为Vicses、acintibrahma—Paripr、ccha，见《大正新修大藏经》第586号）[9]。藏文作者根据汉文逐字地翻译了这一标题："思"字译作了སེམས་དཔའ་，"益"字（无疑是根据"利益"一词的前后文理解此字的）被译作了ཕན་(利益)。"妄想"一词相当于梵文中的Vikalpa（《拉萨僧诤记》第75页 注⑦），其古典藏文中的相对词应为རྣམ་པར་རྟོག་པ་（《翻译名义大集》，佐佐木版本，第7451—7453号），于此却被译作བྱི་བདོག་པའི་འདུ་ཤེས་，即逐字把"妄"译作བྱི་བདོག་པ་，又把"想"字译作འདུ་ཤེས་（第134叶正面，第1行；第1叶，第1行等处）。同样，"妄心"（我不知道其梵文原形）一词也被译作了བྱི་བདོག་པའི་སེམས་（第140叶正面，第3行；第8叶，第6行；"法门"梵文为dharma-paryaya，藏文为ཆོས་ཀྱི་རྣམ་གྲངས་），见《翻译名义大集》第1279和6263号）则被译作了ཆོས་ཀྱི་སྒོ་（第136叶背面，第3行；第3叶，第1行等处）。

我们现在再来看两种档案在文献内容上的差异。正如戴密微先生多次指出的那样，汉文档案的原稿并不完全可靠，这就解释了许多段落晦涩难懂的原因。藏文文献采纳了过分的文言写法，以至于不参照汉文档案原文的释读就难以理解或者根本不可能理解[10]，它可以澄清其中的某些难题[11]。由于藏文文献几乎完全与汉文文献相同，戴密微先生已全文翻译并详细注释了该汉文档案，我仅限于转写藏文文献（见附录I），并指出二者之间某些重要的不同之处。

第二组问答：《金刚般若波罗密多经》的引文是很生硬的："灭想"（第1叶，第3行；《拉萨僧诤记》第77页）。

然而，在现行的西藏《大藏经》版本中，我们没有发现过这一表达方式，而是："这是因为薄伽梵佛无一切想"（北京版本的西藏大藏经，第739页，铃木版本，第21卷，第2533页，第1行）。

第三组问答（《拉萨僧诤记》第78—79页）：据藏文文献记载，其问为："六根返源为看心"（参阅《拉萨僧诤记》第43页注③），这是丝毫也不考虑存在和不存在、诤和不诤、空和不空（参阅：同上引书，第78页注③），即使动妄想也罢（参阅：同上引书，第15页）。这甚至是不考虑不看不想。

第四组问答：戴密微先生在《拉萨僧诤记》第82页注⑦中认为，"解脱"和"般若"等词是平行的。藏文文献在此写作《金刚般若波罗密多经》和《大宝积经》，即两部大藏经的标题（第2叶，第3—4行）[12]正如戴密微先生所指出的那样(《拉萨僧诤记》第62页注①），下面所引的一段文字又出现在《金刚般若波罗密多经》中（略带几处不同）。

第八组问答：据汉文档案记载，有一部分回答不清楚（《拉萨僧诤记》第90页注①）。据藏文档案记载，这一部分可以这样理解："……无法估计佛陀的思想。如果讲这一庞大体系中的一部分，《般若波罗密多经》云……"。

第十组问答（《拉萨僧诤记》第97页）：藏文档案中于此写作ཤི་རྟག་པའི་ཡེ་ཤེས་(第9叶，第1行)，据这一档案所使用的术语来看，则相当于汉文中的"不观智"。因此，"若"（"若观智"，第140叶背面，第5行）字应改为"不"字，而且也正如该文献下文所提示的那样[13]。因此，这一问题应这样翻译："不观智何益于众生？"

第十一组问答（《拉萨僧诤记》第100页）：这一组中提出了一个戴密微先生留作悬案的问题。上山大峻又重新研究了这一问题，并正确地指出了当时在吐蕃及吐蕃占领下的敦煌所盛行的对佛教进行经院哲学式分类的影响（《东方学报》，1964年，第187和205页；参阅《通报》，1970年，第36—37和61页）。我觉得上山大峻先生的讨论是难以令人接受的。正如他在一条注释中指出的那样，令人遗憾的是现行版本的益西岱（智军）的《观分别》（北京版本的《西藏大藏经》第5847号）[14]保存得很坏，以至于无法很好地理解这篇经文中阐述的分类法。然而，由于一卷写得很好，但却是不完整的敦煌藏文写本，这一切又变得可能了，这就是拉露目录中的伯希和敦煌藏文写本第814号。虽然拉露把它描述成完整的卷子（第1卷，第179页），但写本仅到《丹珠尔》的铃木版本第145卷第107页第4行第2个字为止。

下面就是对与本文有关的该写本开头部分的分析。作者把佛教分成了三部分。

1，小乘。该宗支持外部世界物质本性的存在（第1—2叶）。

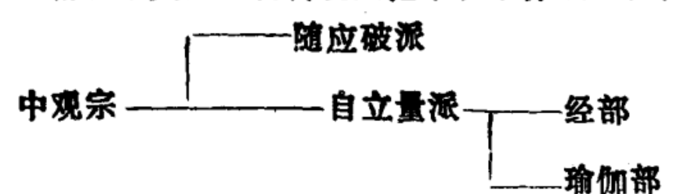
2，唯识宗。该宗声称仅有分别（第3—4叶）。

3，中观宗的两个分支。从前，在龙树和提婆时代，中观宗（大乘空宗）没有被分成两支。稍后不久，该宗才一分为二：a)由清辨所创立的依经中宗，b)由寂护所创立的依论中宗。这两个分支后又由莲华戒所统一（第4—9叶）。

益西岱对中观宗的这种分类向我们揭示了一种非常有意义的特点。这种分类法对随应破派没有作任何暗示，根据印度传说，该分支是自立量派的对立面、它又把后者分成了与

印度传统相对立的两部分。这一事实说明，本论著的作者和吐蕃王权时代最著名的译师之一益西岱非常注重自立量派，吐蕃的两位印度佛教传播者寂护和莲华戒都属于这一派。据稻叶正就先生的一篇论文分析，在已译成藏文的五十一部有关中观宗的经文中，仅计算到龙树和提婆的十二部，而自立量派的尊者们（清辨、寂护和莲华戒）的同样也为十二部，仅有五部是由属于随应破派的尊者们（觉护、月称和寂天）所作。稻叶正就先生得出结论认为，仅仅是在采纳了月称教理的宗喀巴之后，随应破派才在西藏的佛教经院哲学中占统治地位。参阅稻叶正就：《吐蕃古中世纪般若婆罗密多和中观宗哲学经文的译文》，载《佛教学》第4卷（1966年），第15—23页；第5卷（1967年），第13—25页。

稍后不久，吐蕃传说又把中观宗分成三派：



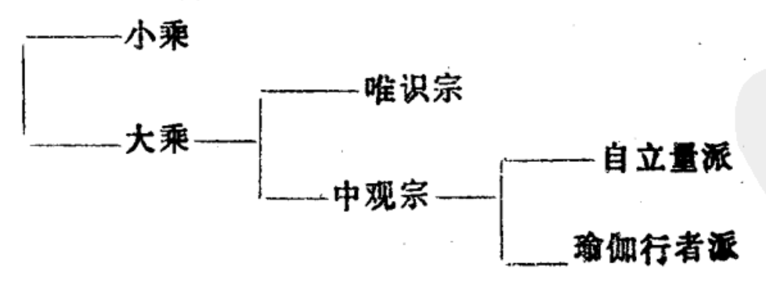
我个人则认为这三个分支就是布顿曾有所暗示、但没有明确提到的三派（第129叶正面，奥贝米莱译文第194页）。上山大峻先生把中观宗的这三个分支称为法成汉文术语中的“依经中宗”、“唯识中宗”和“依论中宗”（《东方学报》，1964年，第180页），但笔者不持这种观点。法成所使用的术语提出了一些问题。从其它引文来看，法成明显是以益西岱的《观分别》为根据的。虽然芳村修基先生出于谨慎而对此提出[illegible]疑，因为在“唯识中宗”一名中相当于汉文“中”字[illegible]在《观分别》中阙如（《印度学佛教学

研究》第2卷，第1期，1953年，第239页）。我认为从前后文来看，“中”字于此和《中论》经文中的“中”不同义，本处仅仅是一个适应于全部大乘的形容词，如果法成的这一术语不是引自吉祥积的另一部叫作《观次第说》的经文（北京版本第5843号，铃木版本第144卷）。我想这里实际上仅仅是指术语的一种表面相似性。法成似乎没有从《观次第说》中引证任何内容，该经文与《观分别》相差甚殊，文中不仅阐述了佛教，而且主要是论述了印度——吐蕃的秘传学说（如阿底瑜伽），后者几乎与当时汉地的佛教没有任何共同之处。

芳村修基的结论是大乘（而不是象上山大峻认为的那样是中观宗，见《东方学报》，1964年，第187页）由法成分为了三宗，例如在《大乘稻芉经随听记》中一样。这种作法来自下列事实：法成试图采纳益西岱的大乘三分法，这在当时吐蕃佛教界中很流行（芳村修基在《西域文化研究》第1卷的解释，1958年东京版，第226页）。正如上山大峻先生已更详细地证明的那样（《东方学报》，1967—1968年），法成的特点正在此。然而，上山大峻先生作推论时认为这里是指中观宗的三分法。

下面就是益西岱与法成各自使用的术语对照表：

益西岱：



法成：

唯识中宗——　　小乘——
依经中宗————大乘——
依论中宗——

为了对上面的讨论作一番总结，我认为《大乘二十二问本》中提到的佛教的这四宗不应该象上山大峻先生假设的那样，而更可能是古典传统中的四宗，正如戴密微先生在其对上山大峻文的书评中所指出的那样（《通报》，1970年，第37页）。

现在继续我们对文书的研究。对《观分别》中提出的各派别的分析无疑与汉文档案中使用的三种术语相同（伯希和敦煌汉文写本第4646号，第100叶正面。见《拉萨僧诤记》第100页），即“执境”、“执识”和“执中”。因此，很明显，这一问题是根据当时在吐蕃流行的佛教术语而向摩诃衍提出来的。至于其回答，汉文档案中出现的“禅”字却令人遗憾地未被译成藏文。

第十三组问题没有出现在汉文档案中，下面就是译文。由于问题的末尾已阙，译文仅是假设性的。

“问：佛陀是如何解释众生的妄想〔15〕的？

答：佛陀认为般若和一切智佛的行动阵地是既不可想象又不可估量的，其范畴是〔人〕识不可领会的。因此，〔原则上〕既不能估量又不能领会〔佛陀有关众生妄想的思想〕。但是，既然所有大乘经文都说那些灭一切妄想者为佛，〔并遵嘱〕看心以净妄想的所有浸染”〔16〕。

在同一卷伯希和敦煌藏文写本第814号的背面，我们还可以发现另一篇文献，除了某些不同之处外，则相当于伯希

和敦煌藏文写本第116号，后一卷写本首先由戴密微先生在《拉萨僧诤记》第14页中连同其它几卷同类写本同时引证并作了探讨，近来又由上山大峻先生研究[17]。由于汉文档案中的摩诃衍大师与藏文文献中的Mahāyāna为同一人（《拉萨僧诤记》第13页注①；上山大峻于《印度学佛教学研究》第19卷，第2期，第126页的解释），这后一批文献为澄清僧诤会的教理形势具有相当重要的意义，对于它们的研究已越出了本文的范围[18]。

现在我们再来谈另一问题。布顿指出了可能是由摩诃衍在僧诤会之前等待莲华戒到达时写的一系列护教性小册子[19]。我们在敦煌汉文写本中确实得到了这位汉僧的某些著作，但据我所知，没有任何一个标题与布顿列举的相吻合。不过我们在敦煌藏文写本中发现了这些标题之一。这就是《八十八经源流》（奥贝米莱译文，第192页注〔1344〕）。这部经文摘要转抄于一卷敦煌藏文写本中，即伯希和敦煌藏文写本第996号，玛塞尔·拉露小姐提到了这卷写本但却未指出上述事实[20]。我觉得拉露对这卷写本的译文不完全准确，所以我于此重新翻译与我们直接有关的部分[21]：

“（第4叶正面）〔蕃地的虚空藏〕同样也在‘判断’了意义明确的经文之后，也根据传说和善友们的论著进行坐禅，接触到了大乘经文，后者是作为吐蕃、汉地和天竺的有经验的禅宗大师们的传说和论著的不了义及意义而传授的。〔因为有〕八十八个已〔提出的〕问题，他为回答每一个问题都〔引证〕了两、三段组成《八十八经源流》的段落。虽然有人声称三时〔过去、现在、将来〕的佛陀都通过大乘的唯一渠道而达到涅槃，〔另外〕，在《佛藏经》中预言：‘在释迦牟尼

佛进入涅槃之后的三个五百年之后，最高意义的法（般若波罗密多）由于其独一的兴趣而不再被实行，仅仅存在于文字和佛言中。诸弟子将从事争夺和分为五部’。考虑到这一事实，接触到了奥〔义〕经文的源流和许多善友的教诲，他正确无误地解释了大乘独乘的意义，它未被作为认识的对象而理解。〔该经文〕也是为了三种人的利益，自始至终地坚持布讲三种内容：一，大乘的独乘；二，独乘的性质及修行方式；三，那些不理解独乘者的错误；四，实行独乘者的功德；五，作为〔实行独乘〕成果的三身和涅槃……共五者[23]。这些内容即使掌握之后没有修习也很难理解，如果修习和实验，这些内容就会不用解释而自动被理解。编写了这部经文的禅宗大师——蕃地的虚空藏在八十岁时圆寂，即于马年秋第一个月的第八日，圆寂于久萨的南喀宁布[24]阿兰若，位于青海贵德的山口平原”。

尽管某些段落含糊不清，有一件事实却是可以肯定的：南喀宁布的弟子——蕃地的虚空藏曾写过一部有关八十八问的经文，并用《八十经源流》的引文进行解释。这与布顿的说法是相矛盾的，后者把该经文归于摩诃衍。

敦煌写本中也存有该经文的片断，这就是拉露目录中的第818号伯希和敦煌藏文写本。该卷写本共由七叶组成，其中五叶的编号为1、5、9、19、25和27；另外两叶的左部都残损了，没有编号。几乎是用朱笔所写的那一节就在后两叶中，它提供了与我们刚才研究过的伯希和敦煌藏文写本第996号相同的一段文字。我对全文作了转写（附录目2），于此试作翻译。

（背面，一段经目表的末尾）。

"《八十八章》中的第一章，〔论〕大瑜伽静修的意义，为摩诃衍奥义经文的概述，向薄伽梵致敬……

〔第一〕问：何谓诸弟子众将离开般若波罗密多，即本质上的独乘和等乘？

答：《佛藏经》预言：'诸弟子众将分为〔五部〕，互相之间争夺'。然而，〔我们处于这一预言已经实现的时代，独乘不再存在〕。为此原因，有八十部〔经文清楚地说明〕何谓摩诃衍教理的独乘（……）〔在此问题上〕需要提出八十八个问题（……）摩诃衍经文意义的实质（……）对其心意和思想的概述。长期以来（……）由于信仰'不住'的意义[26]，在研究和理解奥义经文的语言之后，〔虚空藏〕汇集了为三种人利益的经文的意义（……）〔由于这一经文〕，不再需要〔全文参考〕许多佛经了……由于〔亲自〕参阅许多经文会扰乱思想和变成有利于三种人的修习的障碍，他及时地汇集了〔经文中的所有意义〕而没有任何遗漏。

〔第二〕问：为何原因要概括经文以根据各人的智力而授于众生？

答：（……）。"

伯希和敦煌藏文写本第818号第9叶背面中有第11章的标志，而第19叶背面又有第22章，第27叶背面又有第33章的标志。据我们刚才翻译的一段文字来看，这部著作共包括八十八章。令人遗憾的是这卷写本残损甚重，以至于使我们无法知道该经文剩余部分所论述的内容。对于其中的一个问题（无疑是第12问，因为它恰恰位于第11章之后）向我们提供了一把意义重大的钥匙。这一问题可以译作："何谓'顿入'传授"？然而，这一问题在伯希和敦煌写本第116号，第65—

119叶中进行了长篇论述，其标题译成汉文可作《顿悟真宗金刚般若修行达彼岸》（见伯希和敦煌汉文写本第279号和斯坦因敦煌写本第5533号）[27]。

无须深入教理细节，我们就可以发现布顿的《八十八经源流》或《八十八章》（即伯希和敦煌藏文写本第818号）与禅宗大师们的讲道具有某些共同之处。如果布顿把虚空藏的这部经文归于摩诃衍，这肯定是为了把与由莲华戒代表的印度一方的教理相比较而被看作是外道的一切教理都归于那位汉族布道者名下。据布顿认为，莲华戒在那次悲剧性的僧诤会中战胜了汉僧一方的首领摩诃衍。

当然，莲华戒的第三部《修习次第》中的一段文字包括对摩诃衍大师教理的抨击，但没有提到他的名字（参阅拉莫特译自藏文的译文，载《拉萨僧诤记》第348—352页；梵文原文由图齐刊布于《小部佛典》第3卷，罗马1971年版，第13—17页）。然而，莲华戒志在抨击的并不仅仅是这一教理。其第二部《修习次第》仅保存有藏译文，其主要论点由开头的一句话确切地表达出来了："那些希望迅速获得一切智状态的修行者应努力修习可以导致这一获得的第一因和第二因"（北京版《西藏大藏经》第5311号，第102卷，第30页）。作者似乎是抨击了某一种教理，如在《普作王经》（北京版本第451号，由毗卢遮那译，同样也见于印度版本的《毗卢遮那全集》第1卷，第4册）中，其原则是："由于瑜伽是既无第一因，也无第二因的精华，它超过了所有由于努力而获得的成就"（北京版本第9卷，第96页），或者是："阿底瑜伽、极乐即为菩提心、大成业，它们超过了由努力而实现的成果"（第111页）。该经文论述了一种与稍晚被

称为“大圆满法”相似的教理。有关这种教理，尤为是它与禅宗教理的关系，见图齐：《小部佛典》第2卷，第102—106页。另外，第一部《修习次第》的藏译文的完整写本（但既没有标题也没有题跋）也见于伦敦收藏的敦煌藏文写本中，即印度事务部图书馆藏卷第648号。

虽然这些文书都是不完整的，在等待发现更好的文献之前，笔者于此概述了引自藏文和汉文的敦煌文书中的所有资料，以确定今后更深入研究的出发点。

汉僧摩诃衍参加了一次于792—794年初举行的中印僧侣大辩论会，其后果对他比较有利，正如汉文档案的序中所证实的那样。为汉文档案写序的人毫不犹豫地翻译了几个吐蕃人名和地名，但没有任何地方提到过莲华戒，而据晚期藏文史料记载，摩诃衍正是与他辩论的。其中根本没有证实这两位汉地和印度大师之间的会晤。可能是在796年，即在僧诤会两年之后，我们又发现这同一位摩诃衍被吐蕃政府授于“吐蕃大德”和“国家大德”的尊号，在敦煌充当了最重要的角色，敦煌是他的故乡城市，当时由吐蕃人占领，远离举行僧诤会的地方（《拉萨僧诤记》第278页）。

因此，敦煌写本中的说法与晚期藏文史料中的说法是无法调和的。这是否是由于敦煌藏文和汉文写本中没有包括有关另一次僧诤会的任何文献呢？如果根据晚期的藏文史料来看，两位汉地和印度的僧侣在这后一次僧诤会中曾相会。或者是如同我们刚才看到错误地把《八十八经源流》归于摩诃衍一样，晚期的某些藏文大师们对此作了修改。

另外，应该强调指出，即使是当谈到有关这一问题的晚期藏文史料时，也不能对它们相提并论，因为它们互相之间

并不吻合。首先是《国王遗教》（公元十四世纪末），其作者使用了一些汉文史料，包括有关于顿悟和渐悟两大派的一长段文字，概述了数位汉族禅宗大师的语录，首先由摩诃衍开始（布达拉宫版本，第16—28叶）该文书对于莲华戒和摩诃衍的会晤只字不提，它得出结论认为赞普宣布吐蕃僧众从此之后应遵循中观宗（空宗）。正如拉露在其《吐蕃宗教》（巴黎1957年版，第32页）中指出的一样，后来为我们提供了有关其它事实的具体资料的《青史》（1476—1478年）对于这一问题完全保持沉默。最后，我们还应指出，《说库如意宝》（十五世纪作品，由罗开什·阐达拉刊布于《百藏》第78卷，新德里1969年版，第327页）在提到渐悟派及其首领莲华戒时，从未暗示他与摩诃衍的相会。据晚期藏文史料（其记载表现出了小说化和具有神奇传说的味道）记载，摩诃衍在僧诤会中可能为莲华戒的对手。

（考虑到排字的困难下面所引的藏文写本的转写未录。——译者）。

注　释

〔1〕有关保存在大英博物馆的该文书的另一不完全的写本，见戴密微先生的文章：《有关汉族禅宗的两卷敦煌文书》，载《冢本善隆庆寿佛教史论集》，东京1961年版，第1—27页；重新刊登于戴密微先生的《佛教学论文选》，莱顿1973年版，第320—346页。

〔2〕戴密微先生的书评，载《通报》第46卷，1958年，第404—408页。

〔3〕《敦煌和敦煌的佛教》，载《东方学报》第35卷，1964年，第141—214页。

〔4〕《敦煌学近作》，载《通报》第51卷，1970年，第1—95页，第7篇

书评，第29—34页。

〔5〕下面就是这卷藏文文书、汉文文书及其在《拉萨僧诤记》中的对照表。

问答号	伯希和敦煌藏文写本第823号正面	伯希和敦煌汉文写本第4646号	《拉萨僧诤记》
1	1，1	133b，5—134α，1（旧问第三）	75—76
2	1，2—3	134b，3—5（旧问）	77
3	1，4—2，2	135α，2—4（旧问）	78—80
4	2，2—4	1356，3—5（旧问）	82
5	2，4—3，3	136b，2—5（旧问）	85
6	3，3—4，3	137b，1—4（旧问）	87—88
7	4，3—5，1	138α，5—138b，1（旧问）	89
8	1—8，2	138b，1—139α，6（旧问）	89—93
9	8，2—9，1	140α，2—5（旧问）	94—96
10	9，1—4	140b，5—6（旧问）	97—99
11	9，4—10 2	141α，1—2（又问）	100
12	10，2—11，1	142α，1—3（旧问）	107
13	11，	阙如	阙如

	其中第1个数字为页数，第2个数字为行数。	其中第1个数字为页数，第2个数字为行数。	其中的数字为页数。

如果相信汉文档案的编号，那末藏文文献中的第一组回答即相当于汉文文献中的第三组，在僧诤会的第一次会议期间，印度一方应该至少向摩诃衍提出了十五个问题。如果藏文文献中的第十三组问答没有列在汉文档案中，这可能是由于王锡漏掉记载了。我们仅仅指出，同一问题也在汉文档案另一段的开头处论述到了（无“问”，第129叶，第4—5行）。就文献的现状来看，试图对僧诤会各次会议的进展作出更多的说明则是妄想。

〔6〕“又问”。考虑到汉文档案的性质，很可能是编纂者王锡遗漏了“旧”字（参阅《通报》，1970年，第40页。《拉萨僧诤记》第90页注〔1〕，第93页注〔6〕等处）。

〔7〕《登迦玛目录》共把七部著作归于了此人（见《亚细亚学报》，1953年，第723—729号；《小部佛典》第2卷，第122—125页）。布顿共把十部著作归于了此人（第207叶）。在这十部著作中，有一部叫作《奉天赞普之诏而制的澄清有关禅宗的八项疑问的论著》。

〔8〕见《通报》，1970年，第46页，对另一卷敦煌汉文——藏文写本的同样看法。

〔9〕《拉萨僧诤记》第67页注〔3〕。在另一卷敦煌汉文——藏文文书（即伯希和敦煌藏文写本第1257号）中，这卷经文是在第1叶最后一行中提到的：《思益梵天所问经》(ཚངས་ལྷ་ཁྱད་པར་སེམས་)，稍有一些汉化，“梵天”在古典藏文中作ཚངས་པ་，于此则逐字译作ཚངས་ལྷ་。同样还可以参阅印度事务部图书馆所藏敦煌藏文写本第239和709—2号）。《登迦玛目录》比较准确地把该经文译成了ཚངས་པ་ཁྱད་པར་སེམས་ཀྱིས་ཞུས་པ་（《亚细亚学报》，1953年，第320页，第97条目）。

〔10〕《拉萨僧诤记》第90页注〔1〕，第93页注〔6〕和第100页注〔6〕等处。

〔11〕这里不可能是对两卷文书的全文核对，仅仅指出了其中最有意义的几点。

〔12〕有关其它那些已经被放在括号内的经目的例证，见第137叶背面第3行；第132叶正面第2行等。上山大峻先生于此把一个词组当成了一条经目（《东方学报》，1964年，第179页）。

〔13〕这样的抄写错误在汉文档案中是不乏其例的（《拉萨僧诤记》第66页注〔1〕，第91页注〔2〕与第94页注〔1〕等处）。伦敦藏卷于此写作"若不观智"。参阅戴密微：《佛教学论文集》，第337页。

〔14〕我没有时间查阅核实其它版本。

〔15〕正如其回答中提示我们注意的那样，其中的འདུ་ཤེས་（想、识）应为ཞི་བརྟན་པ་ཞི་བ་ཤེས་（不观智）。

〔16〕见上文注〔5〕。

〔17〕《敦煌出土藏文摩诃衍前史遗文》，载《印度学佛教学研究》第19卷，第2期，第611—615页。

〔18〕除了由拉露、戴密微和上山大峻先生已经指出的那些文献（即印度事务部图书馆所藏敦煌藏文写本第468、709、710号和伯希和敦煌藏文写本第116、117、121、812、813、996号）之外，我们还可以补充以下编号：印度事务部图书馆藏敦煌藏文写本第667、689、706、707号和伯希和敦煌藏文写本第118、699、811、817、821、822、827、829、835等号（对于印度事务部图书馆的收藏品，笔者尚没有机会看到，本处仅引证根据瓦累·普散的目录中所引的段落中看来比较肯定的那些编号）。

〔19〕有关这一问题请参看《拉萨僧诤记》第13页注〔1〕（敦煌藏文文书）。达斯在他所拥有的布顿书中没发现任何著作标题，但这仅仅是一种解释的不同。例如，达斯把（མདོ་སྡེ་བརྒྱད་ཅུ་）译作"八十部经"。

〔20〕拉露：《有关中国禅宗发展的藏文文书》，载《亚细亚学报》，1939年，第505—523页（原写本发表于书末）。

〔21〕希望这卷文书将来能全文翻译。在下文试作的翻译中，空缺处

都用括号内的删节号来表示。我对于可以恢复原文或作补阙的地方，又使用了方括号。

〔22〕据伯希和敦煌藏文写本第818号的文献，见下文注〔25〕。

〔23〕由于我们仅掌握一残缺甚重的残卷，所谓它分为五部的说法仅仅是一种猜测。

〔24〕对于这一位大家所知甚少的人物，见《小部佛典》第2卷，第21—22和67页。

〔25〕汉文文献见《大正新修大藏经》第653号，藏文文献见北京版本的《西藏大藏经》第791号（可能译自汉文）。

〔26〕参阅《拉萨僧诤记》第71页注〔6〕。

〔27〕这是由上山大峻先生在1970年12月6日于日本西藏学家代表大会期间一次会议上作报告中的考证。

（原载《亚细亚学报》，1975年，第263卷，第1—2期）

“四天子理论”在吐蕃的传播

（法）麦克唐纳夫人 著　　罗汝 译

在《汉藏史集》的目录中[1]，以下四个地区的前面都带有形容词：

神圣的尼婆罗（本处似指于阗）

智慧的汉地

英雄的弭药

法王的吐蕃。

它们可能是更为具体地指这些地区各自的国王的，完全如同其中把吐蕃称为法王地区所提醒我们注意的那样。对各个地区的如此分类以及选择与它们有关的形容词似乎是对统治四方的四主内容的追忆。自从伯希和的文章发表以来（载《通报》第22卷，第97—125页），人们都同意称之为“四天子理论”或“四天子说”。石泰安先生最近在他的论文（《西藏史诗和游吟诗人的研究》第241—314页）中用了最为言简意赅的一章来论述这一问题。在《汉藏史集》中，当论述到选举的国王及其选举方式时阐述了这一内容（第5叶）。这一内容与《西藏史诗和游吟诗人的研究》第244页中提到的《国王遗教》中的提法相近似。我已在它处转引了这段文字（《曼陀罗》第37—39页）；在同一部《汉藏史集》下文第6叶中，当谈到南赡部洲边界的时候，又重新提到

了这一提要：四个地区环绕吐蕃，吐蕃居中央，是世界的肚脐；汉地和契丹位于东方（参阅《西藏史诗和游吟诗人的研究》第259和序言第31页），南部是印度和迦湿弥罗，西部是老虎部和豹子部（为了与其它各包括两个地区的方向相似而玩弄了"大食"的字眼），北部是冲木和格萨尔。

"四天子理论"在吐蕃传播的开始尚不大为人所知，石泰安先生认为这一理论是通过佛教的媒介而传播的。他还补充说（第253页）："虽然中国的取经进香人在印度遇到了这一问题，但至今尚没有任何一部印度文献（更谈不到以藏译文而著称的一部印度文献）向我们提供楷模。由于九和十世纪穆斯林作家们所赋予这种分类法的重要意义以及他们当时与吐蕃人的接触(尤其是在于阗等地)，我们还可以想到把上述观点在吐蕃的传播归于这些中间人"。有一卷敦煌文献值得我们于此引证以支持这种假设。这卷文书在拉露小姐所编的《巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本目录》中被编为第958号。全文书共由三叶组成，这是对佛教宇宙学某些观点的概述，这些观点可能引自某一部阿毗达磨的经文，因为此文献被称为《阿毗达磨》，写于左部第1行以上，三侧都有一条线所环绕。在下文所翻译的那段文字中又重复了上述资料："薄伽梵所说的这些话引自阿毗达磨的一部经文：《阿毗达磨论藏佛尊之言》"。虽然没有编叶码，但这部经文明显是完整的：第1叶是由上文所指出的标题而开始的，最后一叶仅仅在正面写了四行，在简述了与"三毒"和在六道中转生之间存在的关系之后，以三条双短线结束，而这些双短线又两次以三个小圆圈分隔开来。

下面就是这卷文书中所触及到的内容：

一，阿修罗居住的四台从须弥庐山脚下开始一直到达海洋中四万踰延那（yojana）的深处。四类阿修罗分别与饿鬼、人类、天神和动物相联系（第1叶正面，第1—4行）[2]。

二，八组龙王：那些积累功德最多者居住在无热恼池。接着是对该池以及源出该池的四条河的描述，对赡布洲得以获名的闫浮树的描述（第1叶正面第4行，背面第7行）。

三，八组龙王所居住的不同地区（第1叶背面，第7行，第2叶正面，第1行）[3]。

四，列举几个地狱（第2叶正面，第1—2行）[4]。

五，世界的各个地区——四大洲的森林和墓葬、地狱、动物、人类、天神等，饿鬼根据其思想状态而分别与它们相联系（第2叶正面，第2—3行）[5]。

六，列举在三界之中二十五类各种可能存在的类型，这些存在分为转生六道[6]（第2叶正面，第3—6行）。

七，大、中、小三种娑婆世界。在该段文字之后才出现了“阿毗达磨论藏佛尊之言”这种表达方式（第2叶正面，第6行；第2叶背面，第2行）。

八，劫之轮回：成劫、住劫、坏劫、空劫这四个阶段。人体高度在劫中与寿数之关系（第2叶背面，第3行；第3叶正面，第1行）[7]。

九，转生的众生的“三毒”（贪欲、瞋恚、愚痴）与他们在六道中的命运有关（第3叶正面，第1—4行）。[8]

本处引起我们注意的是对无热恼池的描述，它开始于第1叶正面，第5行：

“无热恼池位于赡部洲的边界，

地处香山大山之南，雪山之北，

两山之间。
池周长一百踰延那，
池水有八德……
一条河在该池四方的各自一向流过。
东河出自一只牛口，
河名叫作博叉河。
大河流向汉地皇帝处，他控制了
“人宝”，占有东地。

南河出自一只象口，
河名叫作私多河。
大河流向印度国王处，他控制了南部摩
揭陀国的智慧和“象宝”。

西河出自一只狮口，
河名叫作恒伽河。
大河流向冲木格萨尔地区，他是西方狮
子国大批商人的国王。

北河出自一只马口，
河名叫作徙多河。
大河流向默啜部，流向突厥和大食国王
处，他们占有了“马宝”，
是北国大批快马之主[9]。

东河和南河实际上没有向外流，它们已经就地消逝了，

赡部洲就是通过它们而保持湿润的。西河和北河各自绕无热恼池一周而后注入了向西南方向流去的大洋。无热恼池的北部生长有阎浮树，树高达四万踰延那。树枝树叶荫蔽全池。从树枝树叶上落下来的汁液掉进了向东流去的大河。因为被树汁液滴触及到的石头和沙子都会变成金粒，所以当它们被运到汉地时就被称为'阎浮树金'。赡部洲即由此树而获名"。

（原文书的藏文转写文略。——译者）。

归根结蒂，我们是否可以把这一段奇怪的文字看作是提到了"四天子理论"的"译作藏文的印度文献"呢？如果这卷奇特的文书确实是引自阿毗达磨的一部经文，那就很可能是指《世间设施论》（对世界的描述），该经文连同《因设施论》和《业设施论》共同形成了《施设论》。据传说，这是根本说一切有部的阿毗达磨七卷中唯一的曾被译成藏文而载《丹珠尔》中的一卷。但是，为什么要把一部"论"称为"经"呢？另外，如果《世间设施论》是这一文献的史料来源，那末它本身是否在敦煌文书的时代就已经被译成了藏文呢？或者它是以一种汉译文为基础呢？

有关《施设论》经文的汉译文和藏译文资料已由高楠顺次郎汇编进他1905年的文章中了，此文至今仍是比较研究根本说一切有部的阿毗达磨的基础[10]。拉·瓦累·普散(La Vallée Poussin)在《世亲和耶索密多罗》以及《〈阿毗达磨俱舍论〉导论》第29—42页中又重新提出了这一问题，穆斯(P·Mus)在《六道之光》第17—149页中又重新研究了这一问题[11]。

对于《佛说立世阿毗昙论》所提出的问题之一出自以汉文本保存的《施设论》（《大正新修大藏经》第1538号）这一

事实，译经时间为十一世纪，其中仅仅包括《对法大论中世间设施门》的标题，并且在一条注释中指出其梵文原文已失传。高楠顺次郎当时曾建议在558年由真谛所译《佛说立世阿毗昙论》的另一汉译本（《大正新修大藏经》第1644号）寻求十一世纪译文中所阙的部分。然而，在托玛斯先生的帮助下，经过对558年的汉译文与《丹珠尔》中的《佛说立世阿毗昙论》进行比较之后，高楠顺次郎得出结论认为："这是对同一内容的两种译文，虽然彼此之间在细节问题上有所不同"（同上引文，第77页注释；参阅《六道之光》第125页）。瓦累·普散也认为，从由高楠顺次郎所译之南条文雄目录第1297号来看，此文与藏文本没有任何关系。这首先是由于汉文本是以"经"而出现的，其次是由于这两卷经文虽然在所论述的内容上有共同之处，但另外一些却不同，而且内容顺序和安排方式也都不同（《〈阿毗达磨俱舍论〉导论》第31—40页）。至于穆斯先生，虽然他也反对瓦累·普散的观点，其意见也由根本说一切有部阿毗达磨文献中所使用的文学手法与巴利文校订本手法相比较的研究而得到了支持，因而认为"在根本说一切有部的阿毗达磨中，仍保留了经文的外部特征"（第135页）。然后，在通过研究原文而校正对某些篇名的解释和对巴利文、汉文及藏文文献相应段落进行比较时，他又由此而得出结论认为"藏文本与此（指真谛的汉文本）之间具有非常明显的字面上的相似性"（第137页）。然而，对于两部文献的内在比较不能进一步推向深入以谈到更多的问题。

因而，就问题的现状而言，正是由于在558年的译文与《丹珠尔》文本之间的比较才可以帮助我们确定时间。但完

全与穆斯先生在其文第123页所说的情况相反，藏译文并非是完全没有时间的。在组成《丹珠尔》中的《施设论》的三部经文中，唯有后两部附有译者名字。但正如考狄(Cordier)先生所指出的那样，“从索引和题跋来看，这三部经文似乎代表着一部统一的经文《施设论》的同样章节”。事实上，北京版本的《目录》也明确指出(第125叶)：“在第2卷中有一部由尊者大目乾连所著的《施设论》，其中包括由九卷组成的《世间设施论》(而据《大目录》认为则是六卷)，由胜友、智慧铠和译师益西岱(智军)等人翻译的六卷本《因设施论》，由胜友、坛戒和智军等班智达所译的《业设施论》。毗婆娑论师们把这些经文看作是佛言，而修多罗部的经师们则认为它们是论”。我们暂且对提到伯希和敦煌藏文写本第958号的《阿毗达磨经》的最后一点置之不顾，因为它已由瓦累·普散和穆斯(同上，第121页)所指出，而且也广为人知了。现在还有另一事实值得注意，即这三篇经文形成了一个整体，从逻辑上来说这三者是同时被翻译的。这一点已由布顿法师所证实，他在对《甘珠尔》和《丹珠尔》的分析(形成了《善逝教法史》的续篇，见本人所拥有一册的第155叶，奥贝尔莱没有翻译)中宣称，“《世间设施论)共为七卷，《因设施论》也分为七卷，《业设施论》分为五卷。这些经文已由智军所译。毗婆娑论师们声称这都是佛言，在《大目录》中也把它们归于了佛言一类；但修多罗部的经师们和其他人则认为这是‘论’，我的分类与后者相同”[12]。

我们是否可以考证这一《大目录》呢？它把七卷归于《佛说立世阿毗昙论》，又把《施设论》分在“经”部。这里也可能是指《登迦目录》，杜齐认为修纂于公元

812年。因为我们也从中发现把七卷本的《世间设施论》和《因设施论》以及五卷本的《业设施论》纳入了小乘经文一类并一一列举[13]。这就是布顿所提供的数字。

简而言之，如果不认为这些变化是在九世纪的译文与《丹珠尔》之间出现的，那就不容置疑地肯定《施设论》中的三篇经文是在九世纪时译作藏文的，并且被分在了"经"一类中了。因此，我们完全有理由到《世间设施论》中去寻找958号伯希和敦煌藏文写本中有关无热恼池段落的史料来源，其条件是如果它确实是引自其一部阿毗达磨的"经"。然而，我们在《世间设施论》中确实发现了对该池以及由此而出的江河的描述，不过却没有任何关于"四天子理论"的内容。由于普散在《世亲和耶索密多罗》中没有强调这一段文字，我于此根据北京和纳尔唐版本(它们是相同的)的《丹珠尔》而译出："在赡部洲以北，有三座黑山。在这三座黑山以北，又有另外三座黑山。在这另外三座山以外，有一位被称作雪山的山王。在雪山山王以北，便是一位被称为香山的山王。在香山以远十踰延那的地方，有一个被称为'水'的大湖，人们也称之为无热恼池或阿耨达湖。该湖有四十踰延那宽和五十踰延那深，周长为二百踰延那。此湖形状漂亮，看起来很悦目……遍布鲜花。四条大河出自此湖，即恒河、辛都河、博叉河和私多河。恒河出自东部一只象口，它自右部绕水湖一周，连同五百条河流一并注入了东洋。辛都河出自南部一只牛口，从右部开始而绕被称为'水湖'的大湖一周以后，连同五百条河流而注入了南部大洋。博叉河出自西方一只马口，它绕湖流了一周之后连同五百条河共同注入了西部大洋"[14]。

我们由此便可以看到，伯希和敦煌藏文写本第958号的作者对无热恼池的描述并不是以《世间设施论》为基础的，后一部经文在这一问题上与世亲的《阿毗达磨俱舍论》（卷3，第147页）相吻合，但稍有发展。然而，我们可以认为《丹珠尔》中的译文在这一具体问题上可能与九世纪的译文不同。但还存在有其它包括有描述佛教世界的敦煌文书，如拉露小姐所编巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本第966号。此经文在印度语中叫作Lo-KaPrad-na，在藏文中叫作（འཇིག་རྟེན་ཆགས་ཚུལ་བཤད་པ་），即《说世间形成史》。其中没有提到无热恼池。相反，紧接着的967号伯希和敦煌写本也引自《世间设施论》，它以下列方式提到了无热恼池（第12叶背面）：“在该赡部洲北方很远的地方，距被称为香山山王以远处，有一大湖叫作无热恼池。其周长为二百踰延那。从此大湖源出四条大河。都有哪些呢？即恒河、辛都河、私多河和博叉河。从此河中可以取出金粉和绿玉片[15]、珍珠和各种各样的宝贝。每条河又由五百条河而扩大，注入一大洋”[16]。此文献似乎是概述了《世间设施论》的资料，但也没有包括比后者发挥得更多的有关“四天子理论”的内容。换言之，虽然此文书表现的似乎为一部阿毗达磨经的摘要，这似乎要归纳到《世间设施论》；但据我所知，没有任何一部《世间设施论》，也没有任何一部阿毗达磨经文把“四天子理论”与对由无热恼池发源的四条河的描述联系起来[17]。完全如同常见的对阎浮树的描述不能说明由于与树汁接触而变成黄金的石块是由东河冲走并流到汉地的一样[18]。

然而，把无热恼池与四天子两种内容结合起来的现象却由普祖鲁斯基在有关柬埔寨那榜的一座建筑的问题上所承认

并提及。此建筑包括一个中心坑，通过石渠沟与位于四个方向的四个小盆坑相沟通，石渠沟中的水从四个雕刻的动物头中流出。普祖鲁斯基在他对动物头的描述中澄清了一个重要问题，四条大河正是从这四只动物头中流出来的，唯有牛头除外，本处由一个人头所代替，这是出于假设在这一建筑的设计中，“四天子理论”与对无热恼池的描述重合起来了[19]。在说明了那榜的建筑中结合了两种内容之外，现在第958号写本又说明对无热恼池的描述可能成了四主理论的传播工具。这肯定是由于在这两种情况下，世界的各个地区都与一种动物相联系，唯有东部除外；在对无热恼池的图解中，东部与一只牛相联系，而在四天子理论中则与人类相联系。由第958号写本所得出的下表也完全可以说明东部的特殊情况，唯有在这一方向从其嘴里流出一条河的动物并不被看作是统治该地区的国王的财富。我们尚可记得，在那榜正是于东方雕刻了人头。

	东	南	西	北
动物	牛	象	狮	马
河	博叉	私多	恒伽	徙多
国王	汉地	印度、摩揭陀	冲木格萨尔	突厥、大食、默啜
统治	人和宝	智慧、象、宝	狮子国商人国王	马和宝

我们根据一些常见的描述[20]（如《世间设施论》中的描

述）而可以制订出相差甚殊的表：

东	南	西	北
恒伽河	辛都河	博叉河	私多河
象	牛	马	狮

马口位于西方，狮口位于北方；而在第958号敦煌藏文写本中，这一方向正好颠倒。至于四条河，恒河一般位于东方，于此却位于西方，而博叉河由西至东流。塔里木河（私多河）和印度河（徙多河）一般均认为在北方和南方，而于此却相反，除非北部的徙多代表着私多的汉文对音，但这似乎是很难接受的，因为应承认私多河相当于印度河，汉文之对音为“辛都”河。（参阅《热恼池大会》第177—180页。）

有关四主的问题，东部和南部与大部分分类是一致的。其中的藏文术语“人宝”、“象宝”以及下文不远处的“马宝”似乎是暗示圣王的七宝。巴格希在由石泰安先生已经指出的一篇文章中把这一系列宝与四位国王的内容相比较，虽然“人宝”不属于这一类。正如石泰安先生向我指出的那样，圣王的七宝应作为一般所使用的“宝”这一术语的出发点，与康泰在他对天子的分类中使用的“群”字稍有相似[21]。在第958号敦煌藏文写本中，唯一没有与七宝相联系的一个方向恰恰正是西方，一般都认为该方向是宝石地区。这也导致人们联想到“宝”字在其它情况下并没有用于其真意，而似乎更应该将此看作是圣王一系列宝的一种模糊回忆[22]。

据记载，西方商人国王冲木格萨尔可能为至今所知的最早记载，它似乎说明这些组织要早于北方军队国王格萨尔的

组织[23]。它也提出了一个要知道什么时候和如何从前者过渡到后者的问题。还应指出，冲木格萨尔是唯一一个没有伴随提到“王”的名字，如果是格萨尔于此具有“皇帝”的辞源学意义，那就是指冲木的“皇帝”。如果看一下《西藏史诗和游吟诗人的研究》第254页的表就会明白，冲木格萨尔在其名字的形式和指给他的方向方面都继承了罗马的恺撒，也就是东罗马的伊兰语形式From，道宣在七世纪时将之考证为波斯。据我们所知，这一事实与商人国王冲木格萨尔形成了我们即将看到的、有关第958号写本中的亲子关系的假设的标志。

已经有人指出，如果“四天子理论”肯定为相当古老和其原则是一成不变，这种原则是把世界分成了四部分，那末国王们与他们所统治的方向之间的地理关系在某种程度上也反映了进行这样分类的那些人的观点、地理知识和时代。然而，根据在第958号写本中位于北方的地区，我们可以认为如果这不是一个具体时间的话，至少也是这一文献由此而开始的一个终点。北部包括突厥人地区，同时也包括大食人地区波斯，人们一般都认为后者位于西方；他们与默啜部的关系不太清楚。这一术语曾多次出现在敦煌文书中[24]，特别是出现在由巴科先生发表在《五位回鹘使节对高地亚洲的考察》（载《亚细亚学报》，1956年，第137—153页）中的伯希和敦煌藏文写本第1283号中。突厥默啜地区是五位回鹘人报告的出发点，据说它共包括十二部（第141和145页）。克洛松先生也写了一篇论文分析这一文书（《论伯希和敦煌藏文写本第1283号》，载《亚细亚学报》，1957年，第11—24页），他是以下列方式考证默啜的：“毫无怀疑，这里

是指北突厥第二汗国，由颉跌利施（即骨咄禄可汗）于公元628年复兴，在由第四篇报告所描述的背景中灭国。在有关'默啜'一名上，也丝毫没有怀疑，它相当于一个可汗王号的汉文对音，即颉跌利施的弟弟和事业的继承人，于691—716年执政”（第12页）。稍后不远，克洛松先生又在第18页中考证了这一地区的十二部中的几个部族。因此，很明显，第958号写本不可能早于八世纪初叶，我们也可以认为它不会晚于八世纪中叶，因为阿波干可汗之汗国在744年就落入了回鹘人手中，从此之后再用“默啜”一名就会犯时代的错误了。这种猜测很有冒险性，因为汗国的名称的使用时间也可能推迟到阿波干之后。然而，大食人和突厥的联盟也可能是暗示突厥人在八世纪初叶占据了粟特人地区[25]。

现在我们再回到第958号写本的史料来源问题上来。阿毗达磨的经文似乎并不是把有关四主的理论与对无热恼池的描述混合起来了。但《世间设施论》还包括有其它可以与这一内容进行比较的观念。最明显也是最著名者是把世界分成四个洲的观念，正如我们所知道的那样，这四个洲分别位于四个方向。在藏文中就分别叫作：东胜神洲、南赡部洲、西牛货洲、北俱卢洲。这种传统的分类法也出现在敦煌文书中的两卷《世间设施论》中，出现在第966号写本和第8和9叶以及967号写本的第1叶中。我们知道，藏文的《世间设施论》也长篇描述了四大洲居民的财富、服装、城市、度量衡、两性习惯等等。可是，如果对《世间设施论》这些段落的释读可以通过联想作用而使某个了解这一情况的人想到“四天子理论”，但这种释读尚不足以产生这种理论。

如果本处似乎并没有直接牵涉到阿毗达磨的话，我们可

以针对这一写本的前后演变关系而提出一种假设。确实存在有一篇重要文献，它在描述了阿那婆答多池（即无热恼池）以及由此池而源出的河流之后，立即导入了“四主”理论，这就是玄奘的《大唐西域记序》②。完全如同第958号敦煌藏文写本一样，这位大取经人也把阿那婆答多池置于“香山之南，大雪山之北”。这一位置相当奇特，所以拉摩特先生在《大智度论》译文第1卷，第450页注[2]中又重新提出了这一问题。敦煌文书和《大唐西域记》又都一致把商人归于北主的居民。从石泰安先生在其著第254—261页所列的表看来，这主要是玄奘的独创，除此之外还有比较晚期的《喜地呼尔》。另外，对于源出该湖的四条江的描述也转载了《阿毗达磨大毗婆沙论》中的描述，正如我们所知道的那样，这部经文是由阿毗达摩大专家玄奘亲自翻译（见上引威特文第34页注[2]，上引普祖鲁斯基文第492—493页；戴密微：《古典印度》第2卷，第443—446页）。

由于玄奘是第一个把四天子的内容与对无热恼池的描述联系起来的人（在他之前，四世纪末的《十二游经》也强调了四天子理论，但却没有与无热恼池联系起来。译者声称这部经文译自梵文，但其真实性值得怀疑）[27]。我们是否可以承认玄奘和第958号敦煌写本史料有着共同的来源呢？据我们现在所掌握的印度文献来看，这一点是不大可能的。我们可能更应该认为，在玄奘经过中亚之后，阿毗达磨的一些译文就得以传播开了。这位唐朝大师或那些受他影响的弟子们就强调了其中有关四天子的理论，完全如同《大唐西域记序》一样。如果是通过这一部经文的媒介作用，对于无热恼池的描述适用于向九世纪之前的吐蕃传播这一理论，那末近代西藏

人再也不相信联系上述两大内容的纽带了。因为吐蕃人不会不知道玄奘的《大唐西域记》，至少在晚期是这样的。1748年的《如意宝树史》在有关佛教于汉地传播的一节中在提到玄奘的名字时称之为"唐僧"；在罗开什·阐德拉的版本中，于120—126页概述了他的生平和西游。另外，在1820年的《世界广说，南赡部洲》有关于阗国（李域）的一卷中，又把《大唐西域记》看作是其史料之一（见达斯于1886年在《孟加拉亚洲学会会刊》第201页中的解释）。但玄奘主要是由于贡布杰的努力而在西藏为人所知、后者在《汉地教法史》中概述了玄奘的生平（十八世纪中叶，见《西藏史诗和游吟诗人的研究》第39页），他将《大唐西域记》摘译作藏文。巴黎收藏有该书的底卷，叫作《大唐西域记目录》[28]，从其第2叶来看，此标题译自《大唐西域记》。该文于151叶结束于有关娑摩若僧伽蓝的历史以及那位可以以手举起窣堵波并置诸掌中以将舍利骨赐予下面的人的故事处（儒莲译文第2卷，第237页；毕尔译文第2卷，第318页；沃特斯译文第2卷，第297页）。其中有一行字终于提到了由王妃所建的一座伽蓝，此寺以东有一条大流沙河，但贡布杰犹豫不定，难以定夺是否应将此河考证成玛曲河（黄河）。紧接着是题跋："第二卷终。大乘天、大唐大译师、精通三藏者的传记刊印于同一卷，即本章之末。因为大译师的这部传记可以收入了我的《汉地教法史》[29]，我认为不需要再翻译一次了。此书叫作《西域记》，载汉文《论藏》中，已由贡布扎布译成藏文"等。

"大乘天"是玄奘的梵文名称之一（见《拉萨僧诤记》第11—12页注释）。汉文的《西域记》共包括12卷（《大

正新修大藏经》第2087号），而不是10卷（沃特斯书第1页；戴密微：《古典印度》第406、456—457页）。但沃斯特也强调了来自华北的一种十卷本，此本可能就是贡布扎布摘泽文的底本，因为他在第1—2叶中还指出："下面就是《大唐西域记》……由大乘天以汉文修撰，来自一部十卷本。我尽自己最大的能力而概述了其最明显的特点，并用藏文所写"。

在其摘译文开始处，贡布扎布接触到了四天子问题（第2叶）："据非常著名的阿毗达磨的经文来看，其教理观点如下：一般来说有娑婆世界，具体来说又有四大洲世界。更为具体地来说，其中基本涉及到了赡部洲的组织，分别乘金轮、银轮、铜轮和铁轮而来到和将要出世的四圣主。这里又对真正的圣者之国（印度）及其附属地区〔唐朝的喇嘛或和尚（指玄奘）亲自前往〕以及对他旅行中沿途经过的许多大地区所作的某些解释。据他的解释来看，当在这一世界上还没有出现圣主的时候，众所周知的是人类的四大圣主就已经在赡部洲出现了。第一位圣主统治了赡部洲南部潮湿和非常多雨的地区，由于他的财富取自大量象群，人称之为象主。第二位统治了赡部洲西部，濒大洋，因为在那里可以发掘许多种宝，所以人称这第二位为宝主。第三位统治了北部一个非常寒冷的地区；由于那里马匹很多，而且财富也多来自马匹，所以人称为马主。第四位统治东方，那里民法特别发达，集聚了大量的人群，所以称之为人主。人们也按照顺序而分别称之为印度教法王、香巴拉宝王、大食霍儿王、汉地民法王"。

在这一摘要文中，贡布扎布把佛经中的宇宙学资料与由玄奘所提供的关于四主的资料分割开来了（有人甚至认为他

几乎是将之对立起来了）。前者诸如对苏迷庐山附近各州的描述和圣主的出现；后者是对圣主内容的延续，贡布杰似乎认为这些资料是玄奘在取经朝圣途中所搜集的一些观点之结果。贡布扎布甚至没有提到无热恼池，这也可能是由于作者无意地将之包括在赡部洲的地理中了，因为他认为它在阿毗达磨的经文中太多见了，不值得于此重新描述。

贡布扎布在提出考证方向和各个具体地区时离开了《大唐西域记》（完全如同道宣和958号写本一样）。他把南部考证成了印度；把西部考证成了香巴拉，这是拘理迦国王的地盘[30]；把北部考证成了大食的霍尔人，也可能就是作为旭烈兀的后裔波斯蒙古人；把东部考证成了汉地。我们当然不能完全肯定，这种对应关系根本不存在于贡布扎布所使用的十卷本的《西域记》汉文原文中，然而这很可能是贡布杰本人的解释，他在对待汉文文献采取了某种自由态度。因为他在上文所引的那段译文之后便引自《国王遗教》中的一段话，这在玄奘著作中肯定没有。总而言之，十八世纪的《西域记》译文并不能证明我于上文所针对伯希和敦煌藏文写本958号的原文而提出的假设。实言之，如果这两种相距一千年的资料中，同一内容又产生了同样的联想，那才会令人感到惊奇。

如果说第958号伯希和敦煌藏文写本与前一种用藏文所写的关于四天子理论的文献同时提供了证据，即正如石泰安先生所认为的那样，说明这一理论的传播（或者至少是这种理论传播的渠道之一）是借助于佛教和通过中亚而进行的，那同样不无道理。

注 释

〔1〕见本人所著：《〈汉藏史集〉绪言》，即将发表于《亚细亚学报》。

〔2〕这些等级与《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》（《大正新修大藏经》第945号）卷9中的描述相同，它似乎就相当于藏文大藏经中大谷目录的第800号。与此有关的一段已摘要发表于《法宝义林》第1册，第42页中了。有关阿修罗，除了发表于《法宝义林》第40—41页的一段文字之外，我们还可以参阅S·烈维：《〈罗摩衍那〉史》（载1918年《亚细亚学报》，见第46页）；毕尔：《佛教经典之连锁》第50—55页；拉·瓦累·普散：《世亲的〈阿毗达磨俱舍论〉》第2册，第3卷，1926年巴黎版，第11页注〔2〕；穆斯：《六道之光》，1939年巴黎版，第154—183页；林藜光：《正法念处经》，1949年巴黎版，第25页。

〔3〕一般人都认为龙王是八个整体，而不是八个集团。参阅A·麦克唐纳：《文殊师利根本仪规的曼陀罗》第117页注①。

〔4〕有关佛教地狱的情况，见《六道之光》第93—113、295—316页以及其它各处；《正法念处经》第3—14页。

〔5〕《正法念处经》第16—23页；《六道之光》第248—261页以及其它许多地方。

〔6〕见耶索密多罗对《阿毗达磨俱舍论》的疏注，其中第3卷涉及到了宇宙论，它已由普散用梵文和藏文发表。此经文一共区别出了二十四种，作者确实认为在转生中有五趣而不是六道。参阅瓦累·普散：《佛教研究和资料、宇宙学、众生的世界和世界的汇集处》。世亲和耶索密多罗：《〈阿毗达磨〉第3卷》，1914—1918年伦敦版，原文第3—4页，译文第1页。

〔7〕瓦累·普散：《宇宙学和佛教宇宙学》，发表于《HERE》第4卷，第137页；《佛教宇宙学的年龄》，载同一刊物第1卷，第187—198页；《世亲的〈阿毗达磨俱舍论〉》第170—175、185—190、192—193页注释。

〔8〕见《法宝义林》第21页；韦曼：《佛教中有关毒的观念》，载《东方学报》第10卷，第1期，1957年，第107—109页。

〔9〕我没有翻译一词，因为从上文提到的那个并列句来看，我们认为这可能是指北方一个重要省份或城市名称。

〔10〕高楠顺次郎：《根本说一切有部的阿毗达磨文献》，载《巴利文献学会会刊》，1904—1905年伦敦版，第67—146页。

〔11〕还可以参阅由拉摩特所汇集的所有文献，《龙树的〈大智度论〉》第1卷，载《比利时卢万大学博物馆丛刊》第18期，1944年，第106—113页；有关根本说一切有部的普遍情况，见巴罗：《小乘佛教诸宗》载《法兰西远东学院通报》第38卷，1955年西贡版，第131—152页。

〔12〕见布顿：《善逝教法史》第115叶。高楠顺次郎已经引用了这段文字（同上引书，第77页注释），这是由切尔巴斯基为他翻译的。这段引文的出处第173叶很可能有一个印刷错误，因为我所拥有的这一本两叶中一般与他所使用的那一本相同。切尔巴斯基所译的prajnasena明显就是智军的名字。这位大译师可能确曾与噶瓦拜则和属庐·路易坚赞共同邀请胜友、宦利那黎提拿菩提、坛戒等赴吐蕃。正是他们这些人于九世纪初更新了译语。参阅《桑耶寺古史—拔协》，石泰安译本，1961年巴黎版，第73页。

〔13〕拉露小姐：《墀松德赞赞普时代的佛经》，载1953年《亚细亚学报》第325页，第275—277号；杜齐：《小品佛典》第2卷，1958年罗马版，第46—48页。

〔14〕《丹珠尔》，北京版本第2卷，第19叶；纳塘版本第20叶。

在吐蕃，权限随着时代不同而有差异。如在乌坚巴的传记中，辛都河从狮口流出，他甚至还叫作"狮泉河"（第61叶；杜齐：《经苏婆伐窣堵河流域前往吐蕃进香旅行记》，1940年加尔各答版，第48页和注〔36〕，第75和95页）。如在十九世纪时，于1820年的《世界广说，南部瞻洲》中可以发现一些有关把阿耨达湖考证成玛法木错湖的讨论，同时讨论了有关动物头的合理化看法，它们实际上可能是一些成动物头

状的岩石，位于环绕冈底斯山的四座大山的山脚下。参阅韦利：《关于〈世界广说〉中的西藏地理学》，1962年罗马版，原文第4—6页，译文第56—59页，注释60—64。一部冈底斯山和玛法木错湖（于此被说成了是无热恼池）地区圣址的导游指南的时间为第十五甲子循环的丙申年（1896年），它在依照同样的顺序而讨论了一番之后，又以与《世间设施论》列举资料的相同方式提到了四条河名。恒河在东部，被称为"象泉河"；辛都河位于南部，被称为"牛泉河"或"孔雀河"。博叉河（博刍河）位于西部，被称为"马泉河"；私多河位于北部，被称为"狮泉河"。对这些河和地区准确程度不同的描述混合在一起了，其目的是用神话地理学来掩饰该地区的真实地理学。

〔15〕这段疑问甚多。

〔16〕伯希和敦煌藏文写本第967号。有关诸如《大智度论》这样的史料赋予四条河各五百条支流的情况，见拉摩特：《大智度论》译文第1卷、第450—451页；其中所示各条河的方位与《世间设施论》相同。

〔17〕上引世亲和耶索密多罗经文第77—78页；《世亲的〈阿毗达磨俱舍论〉》第3卷，第147—148页；霍芬格：《阿热恼池大会》，1954年卢万版，第177—180页。我于此仅仅引证大藏经经文，它们很可能是958号写本的史料来源。

〔18〕参阅威耶诺特夫人：《古印度对树的崇拜》，载《大亚细亚综合研究丛书》第59卷，1954年巴黎版，第76—77和102—103页。

〔19〕《鹿野苑柱子的象征主义》，载《东方学研究》第2卷，1932年巴黎版，第494—498页；还可以参阅杜齐：《印度——西藏资料集》第1卷，1932年罗马版，第80页。

〔20〕见上文注⑰。

〔21〕见巴格西：《佛陀亦云生涯十二年》，载《大印度学会会刊》，1943年、第10卷，第1期，第26—27页；石泰安：《西藏史诗和游吟诗人的研究》，高等中国研究所丛书第13卷，1959年巴黎版，第254页。

〔22〕《世间设施论》，北京版本第9叶。它却发挥了四大洲居民财富

的问题，而且又以本义提到了一些珍贵物资，如金、银，或者是在许多洲的铜。

〔23〕《西藏史诗和游吟诗人的研究》第270—272和572—575页。

〔24〕托玛斯：《新疆藏文文书资料集》第2卷，1950年伦敦版，第276—280卷；石泰安：《汉藏走廊古部族》，1959年巴黎版，第4页。

〔25〕格鲁塞：《草原帝国》，1948年巴黎版，第165—167页；吉罗：《兰突厥汗国》，1960年巴黎版，第49—52页。

〔26〕儒莲：《西域记》译文，第1卷，1857年巴黎版，第74—78页；毕尔译文，1906年伦敦版，第11—15页；沃特尔译文第1卷，1904年伦敦版，第34—38页。

〔27〕伯希和：《四天子说》第97—106页。

〔28〕这是一卷由152叶组成的写本，收藏于大谷大学图书馆，高等中国研究所已收藏有胶卷。

〔29〕ཏེ་ན་ཉི་ཐབ་པས་一句的意义不太清楚。

〔30〕《西藏史诗和游吟诗人的研究》第264和305页注〔60〕。这种定位方法是错误的：香巴拉始终住于北部。也可能应该把东西方向颠倒一下，但其中的一句"他们也依次被称为印度法王等"说明，这些考证确实是指上文所提到的四个方向的国王。

（原载1962年《亚细亚学报》）

西藏古代史研究（连载二）

佐藤长　著　姜镇庆　译

第二章　问题的解决方法新出史料和汉蕃两种史料的对比

如前所述，佛教史籍所载最重要的王统和年代所据史料，不是汉文文献，因此其史料价值不大。当然，除此以外佛教史籍作为历史文献，不是完全没有问题的。例如，第一，佛教史书象教法源流（ཆོས་འབྱུང་）这种名称所表明的那样，充满了佛教史的记述，但是和这种记述相适应的直接的和间接的史料，在汉文文献和其他文献中，从来就没有出现过，因此其真实性是有疑问的；第二，在佛教史书中，有许多是有关巫术的记载；第三，佛教史籍是后世之作品，如《布顿佛教史》成书于十四世纪初，而《青史》则作于十五世纪，其与吐蕃时期在时间上有相当的距离，因此它们究竟使用了多少原始史料是有疑问的。

由于存在这些问题，至今人们作为怀疑其可靠性的理由提出了这样的疑问：第一，佛教史书并没有正确地记载吐蕃时期的史实，恐怕是照抄了后世作为传说重新改编的故事；第二，至少把这些佛教史用作叙述史实的史书是很危险的。

如果人们对佛教史书怀疑到这种程度，那末所谓构成古代吐蕃史的问题，大概在半信半疑的情况下，也许会变成永远不能解决的问题。但是最近，由欧洲学者在西藏境内陆续发现了吐蕃时期的古碑，并且通过对这些碑文的判读，证明这些佛教史书是正确的。

首先让我谈一谈意大利学者杜齐在一九四八年的西藏调查。杜齐曾介绍了他这次调查的琼结赤德松赞墓旁的碑文、粗朴碑文、桑耶寺碑文及钟文、噶迴寺碑文等原文及其译文，而对于其中的桑耶寺碑文和噶迴寺碑文，则把和这两个碑文相适应的巴俄祖拉陈瓦佛教史中[1]所载当时勅令，用罗马字转写，并附上译文出版。

黎吉生在第二次世界大战期间作为英国驻拉萨机构的负责人，在西藏调查了唐蕃会盟碑文、布达拉宫前之碑文、桑耶寺碑文、昌珠寺钟文、工布碑文，并且发表了这些碑文的原文和译文。其中唐蕃会盟碑文和布达拉宫前之碑文是作为一册单行本出版的，其他碑文则以短篇，分别在杂志上发表。

法国的雅·巴科和古斯塔夫·查理斯·木土敏这两个人，在托玛斯的参加下，转写并翻译出版了在敦煌发现的藏文《吐蕃年代记》、《吐蕃王统记》、《吐蕃编年纪》。

如前所述，吐蕃文献和汉地史料之间出现的矛盾是通过敦煌发现的同一时期的藏文古文书和唐蕃会盟碑等文献来解决这些具体问题的，但是还有许多不一致的问题。不过，由于介绍了这些新史料，确实解决了历史上的各种问题。特别是，上述碑文和钟文，都是吐蕃时期的文献，就这一点来说，其史料价值是绝对的。我认为在此无须重新探讨已经发

表过的上述各碑文的全文，因此把问题限制在佛教史上，将上述碑文和佛教史传加以对比，仅就一些重要的问题，阐述一下我的见解。

首先，关于建立寺院的问题在《两唐书》和《册府元龟》以及《资治通鉴》等汉籍中，均无记载。在《慧超往五天竺国传》大勃律国、羊同国、娑播慈国条也载称："若是已东吐蕃，総无寺舍，不识佛法[2]"。意思是说，吐蕃国既无寺舍，又无佛法。但在敦煌出土吐蕃文书中，却有这样的记载："关于起源于吐蕃国的善知识的世系名号"，并且其中说明为"桑耶和楚囊（འཕྲུལ་སྣང་）的迄今的善知识"。

关于起源于吐蕃的善知识之世系名号。

བོད་ཡུལ་དུ་བྱུང་བའི་དགེ་བཙུ་བཤེས་ཉེན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་རྣ་ངས····

གྲངས་ལ། །

རྒྱ་གར་གྱི་མཁན་པོ་བོ་དེ་ ་དྷ་ལས་སྩོགས་པའི་སློབ་མ་ནི།

དབའ་བཙུན་པ་ཡེ་ཤེས་དབང་པོ། དབའ་དཔལ་དབྱངས། ངན་ལམ་

རྒྱལ་མཆོག་དབྱངས། འགོ་འགོམ་རྡོ་རྗེ་རྒྱལ་པོ། རྗེང་གསལ་རབ་

རིན་པོ་ཆེ། སྦྱང་མཆོག་རབ་གཞོན་ནུ། སྦྱང་གཙ་མི་གོ་ཆ། · གྲི་

གཞོན་ནུ་སྙིང་པོ། ལྷ་ལུང་དཔལ་གྱི་རྡོ་རྗེ། ཚིག་རོ་དཔལ་གྱི་སེང་གེ།

ཚིག་རོ་བྱམས་པའི་སེང་གེ། ཚིག་རོ་འཚོས་ཀྱི་བཤེས་ཉེ་ས། དེ་ལས་

བརྒྱུད་པ་ནི་བསམ་ཡས་དང་འཕྲུལ་སྣང་ཡན་ཆད་ཀྱི་དགེ་བའི······

བཤེས་ཉེན་ལགས་སོ། །

从撰写敦煌文书的年代晚唐时期来推，当时桑耶寺和楚甕寺的存在是大体上可以估计的。《布顿佛教史》这部古典佛教史中，确实记载了当时建立许多寺院的情况。把这些寺院用表来表示则如下。

1、松赞干布时期（124b）

a）噶材寺（ཀ་ཚལ）

b）咱足寺（ཁྲ་འབྲུག）

c）藏忧木（གཙང་འགྲམ）

d）仲巴金（གྲོམ་པ་རྒྱང）

e）工布普曲河（ཀོང་པོ་བུ་ཆུ）

f）洛扎·孔亭（ལྷོ་བྲག་ཁོམ་མཐིང）

g）噶若（ཀ་བྲུག）

h）赤冬则（བྲ་དུམ་རྩེ）

i）江粗龙嫩（བྱང་ཚལ་གྱི་ཚང་གནོན）

j）（ཁམས་ཀྱི་འདན་ལོང་ཐང་སྒྲོལ་མ）

k）（མང་ཡུལ་བྱམས་སྤྲིན）

l）（ཕུན་ཡུལ་བྱམས་ཐང་སྦ་གྲོ་སྐྱེར་ཆུ）

m）大昭寺（ར་སའི་འཕྲུལ་སྣང）

n）小昭寺（ར་མོ་ཆེ）

2、弃隶蹜赞（ཁྲི་ལྡེ་གཙུག་བརྟན）　时期（125a）

o）琛浦（མཆིམས་ཕུ་ནམ་རལ）

p）达浦（དར་འཕར）

q）喀尔达（མཁར་བྲག）

r）（མདོ་སྣང་སི་ཅ་ཁྲི་རྩེ）

s）（བྲག་དམར་ཀུ་རི་སྣ་ཤར་སྒྲ）

t）（འཕང་ཐང་ཀ་མེད）

u）（ཀ་ཆུ་བཟོ་ཆུང）

v）札玛真桑（བྲག་དམར་འགྲིན་བཟང）

3、墀松德赞（ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན）　时期（126b）

w）桑耶（བསམ་ཡས）

4、墀德赞（ཁྲི་ལྡེ་བཙན）时期（130a）

x）噶迥格旦（སྐར་ཆུང་རྒྱལ་ཆེ）

《布顿佛教史》对这些寺院的建立经过作了详细说明，其中有一些是传说性的，因此就存在其可靠性的问题。但是，据噶迥寺碑文载：

> 圣神赞普先祖赤松赞之时，始行圆觉正法，大昭寺及诸神殿，立三宝之所依处。祖赤都松之世，于林之赤孜诸处建神殿，立三宝之依处。祖赤德祖赞之世，于札玛建瓜州寺，于琛浦建神殿等寺庙，中央及四境遍建神殿，立三宝之所依处。圣神赞普赤德松赞之时，亦建噶迥神殿等，立三宝之所依处。

由此可见，在赤松赞即在松赞干布以后，各代赞普都陆续建立了有名的寺院。我想在探讨噶迥寺碑之前，稍微谈一谈噶迥寺碑文和桑耶寺碑文的性质。

据杜齐说，噶迥寺离拉萨约二里，建在拉萨河南岸，现已废灭，在若玛岗村[3]仅存四个大法塔。噶迥寺碑就是在若玛岗村发现的，其内容如碑文开头记载：

> 圣神赞普赤德松赞之时，为圣教正法，永固久存，亲署盟证誓文。

意思是说，从松赞干布到赤德松赞的各代王都努力弘通佛法，但在自己这一代的前半时期，反对佛教的倾向很强烈，于今却重新肯定尊奉佛法，和群臣一起亲署盟证誓文。据杜齐

介绍的噶迥寺碑文照片来看，使人感到其字体、文章以及碑文都是吐蕃时期的，对此恐怕任何人都不会置疑的。并且，在巴俄祖拉陈瓦的佛教史中（ⁿ128）、也有和噶迥寺碑文相对应的内容。这就是创建噶迥寺时期的所谓赤德松赞亲署盟证誓文（以下简称噶迥誓文），将它同噶迥碑文对照，可知两者前半部分的大意是相同的，不过，作为文章来说，誓文比碑文更详，誓文的中段和碑文的第二十六行到第五十行几乎完全相同，而誓文的后段连着记载了当时在誓文中署名的许多廷臣的姓名，这一段在噶迥碑文中完全没有记载。与誓文不一致的噶迥寺碑文第五十一行以下部分与桑耶寺碑文第九行以下部分几乎是同文。这种情况表明，巴俄祖拉陈瓦的佛教史虽然是十六世纪的著作，但其内容却包含着比较忠实的古老的材料，说明其史料价值相当高。

其次谈桑耶寺碑文。桑耶寺在拉萨南方藏布河流域，是有名的寺院，据传在赤松德赞时期，根据莲花生大师劝告建立的。建寺的经过，见于《布顿佛教史》等史籍，它似乎是颇壮丽的神殿，但已被烧毁。据杜齐氏说，建寺以来的东西，仅存石碑和梵钟。碑文的内容是说，赞普父子和君臣共同盟誓，要奉行佛法，各代王都必须向这些寺院提供必要的资具。奇怪的是，这块碑文中完全没有出现建碑赞普的姓名，姑且不谈这一点。根据杜齐氏介绍的照片可以肯定，这块碑从文体、字形和风化程度来判断，是吐蕃时期的史料。杜齐氏作为同这块碑文相适应的文献，介绍了见于巴俄祖拉陈瓦教法史里的赤松德赞的两道诏书。

第一道诏书（以下简称第一诏书）叙述了必须尊奉佛法的原委。大意是说，从父祖一代起奉行佛法，建立了寺院，

我等赞普父子也起誓在此地建立桑耶寺，加以尊奉。在诏书的末尾谈到将本诏书作十三份副本，分置各处的神殿和寺院，并且连着记载了参与这个盟誓的许多大臣以下的人名。从内容来说，这道诏书接近于桑耶寺碑文，但该碑文是短文，第一诏书比碑文长约三倍。关于第一诏书和桑耶寺碑文的关系，杜齐氏的论述也是推测性的，极为暧昧，事实上把这两者马上联系起来，似有困难。

诏书的开头部分有这样的记载：

བཙན་པོ་ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན་གྱི་སྐུ་རིང་ལ་སོག་བུ་ཐིང་ག་ལ……
གསེར་གྱིས་བྲིས་ནས། གསེར་གྱི་སྙིན་བུར་བསྟལ་པའི་བཀའ་གཙིང་
གྱི་ཡི་གེ་བསམ་ཡས་ལྷུན་གྱིས་གྲུབ་པའི་གཙུག་ལག་ཁང་གི་དཀོར……
མཛོད་དུ་བཞག་པ་ལས་དཔེའ་བགྱིས་ཏེ་བྲིས་པ།

而在诏书的末尾载：ཆོས་འོད་ཡུལ་དུ་སྤེ་ཕྱིས་ཛེ་ལྷར་བྱུང་བའི་བཀའ
མཆིད་ཁྲི་ཡི་གེ་གཅིག་ཀུང་ཟླ་བཞག་པོ། བྲང་ཏེ་ཤི་ལ་ཞ་མས་བྲིས།

我推测巴俄祖拉陈瓦所载这首诏书，并不是照抄原来的诏书，而是曾一度经过人手。桑耶寺碑文也不是原来的诏书，是诏书被简化成文章的。

第二道诏书（以下简称第二诏书）的意思是说，赤松德赞因在其父王赤祖德赞的末期，出现了反对佛教的倾向，发生了各种灾害，因此同大臣们共同盟誓，重新尊奉父祖以来的佛教，其开头说：

བཙན་པོ་ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན་གྱི་སྐུ་རིང་ལ། ཆོས་བའི་ལོ་དྲུང་

ཀྱི་ཡི་གེ་རྙི་ལ་བཞག་པ་ཕྲ་ཤེན་གྱིས་དེ་གསེར་གྱི་སྒྲོམ་བུར་སྤེལ་ནས།
དཔལ་བསམ་ཡས་ཀྱི་དཀོར་མཛོད་དུ་བཞག་པ་ལས་དཔེའ་བགྱིས······
ནས་བྲིས་པ།

这道诏书似乎不是原来的诏书，但根据文章的内容和文章的古朴性，完全可以否定那种认为这道诏书背离原文的看法。应该认为第二诏书忠实地抄写了原来的诏书。当然第一诏书的情况也是一样的。

下面让我用这些可靠的史料，回过头来重新探讨《布顿佛教史》所载寺院的名称。

首先研究一下自a至m的各寺院。《布顿佛教史》把这些寺院记载为松赞干布时期建立的，

བལ་པོའི་རྒྱལ་པོ་འོད་ཟེར་གོ་ཆའི་སྲས་མོ་བལ་མོ་ཁྲི་བཙུན་ཁབ་ཏུ······
བཞེས་པས་དེས་ལྷ་མི་བསྐྱོད་རྡོ་རྗེ། བྱམས་པ། ཙན་དན་གྱི་སྒྲོལ་མ་
རྣམས་ སྤྱན་དྲངས། རྒྱའི་རྒྱལ་པོ་སེང་གེ་བཙན་པོའི་སྲས་རྒྱལ་མོ་ཀོང་
ཅོ་བཞེས་ཏེ་དེས་འཕྲུལ་སྣང་གི་ཇོ་བོ་གདན་དྲངས་སོ། །དེ་ནས་ཁྲི་
བཙུན་གྱིས་གཙུག་ལག་ཁང་བཞེངས་འདོད་ཀྱང་བཞེངས་(124 b)སུ
མ་བཏུབ་པར་བོད་ཀྱིས་གཞི་སྲིན་མོ་གན་རྐྱལ་དུ་འགྱེལ་བ་འདྲ་བ་འདི
མནན་དགོས་པར་གཟིགས་ནས། དཔུང་པ་གཡས་ལ་གཙང་འགྲམ།
གཡོན་ལ་གྲོམ་པ་རྒྱང་སྟེ་རུ་བཞིའི་གཙུག་ལག་ཁང་བའི། གྲུ་མོ་གཡས་
ལ་ཀོང་པོ་བུ་ཆུ། གཡོན་ལ་ལྷོ་བྲག་ཁོམ་ཐིང་། པུས་མོ་གཡས་ལ་སྒྲོ
བྲུག གཡོན་ལ་བྲ་དུམ་རྩེ་སྐྱེ་མཐའ་འདུལ་བཞི། ལག་མཐིལ་གཡས

ལ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་རྟུང་གནོན། གཡོན་ལ་ཁམས་ཀྱི་འདུན་སྒོང་ཕྱིང་སྒྲོལ

མ། ཀང་མཐིལ་གཡས་ལ་མང་ཡུལ་བྱམས་སྦྲིན། གཡད་ལ་མོན་

ཡུལ་བྲམ་ཐང་། སྤྲ་གྲོ་སྐྱེར་ཆུ་ལ་སོགས་པ་གཙུག་ལག་ཁང་མང་པོ་

བཞེངས་ནས་གདོད་འོ་ཐང་མཚོ་ལ་རྡོ་མཁར་བརྩིགས་ཆིང་གིས་ཕུབ་

ཀླུའི་འདག་པས་ཤལ་ཕྱས་ཏེ་ར་ལ་ས་བརྡལ་ཏེ་ལྷ་སའི་གཙུག་ལག······

ཁང་ར་ས་འཕྲུལ་སྣང་བཞེངས། སློ་བྱར་བྱང་མར་བཟོ་རྒྱ་སྦྲུངས་པ་

ལས་རང་བྱོན་དུ་བྱོན་པའི་ཇོ་བོ་ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོ་བཅུ་གཅིག་ཞལ་

བཞུགས་སུ་གསོལ་ལ།

这些记载虽有些传说性的成分，却简洁地叙述了a至m 各寺院的建立经过。

首先谈楚囊寺，这座寺院就是位于拉萨的觉康寺(ཇོ་ཁང་)，即蒙古人称yehetjon，汉人叫大昭寺。前引《布顿佛教史》说此寺是尼泊尔公主所建，这一点并不清楚。《青史》载为松赞干布时期所建：

由两位妃子建立了楚囊寺和小昭寺。

现在藏族人仍然相信《青史》的说法。上引布顿史开头说，楚囊寺是文成公主迎请的，但在文末又说十一面观音被迎请到楚囊，这种说法乍一看好象是矛盾的，但布顿教史在上引文的稍后部分记载了松赞王在八十二岁时去世的情况：

སློ་འབྱར་དུ་སྤོས་ལ་སྣ་ལ་ཞལ་ཞལ་ཀྱིས་ལ་འཛམ་དབྱངས······

ཁྲིས་ཤིག་གསུངས་དེ་ཁྲི་བཙུན་དང་མངམ་དུ་གསུམ་ག་ཐུགས་རྗེ་ཆེན··

པོ་ལ་ཆིམ་པའམ་འདས་སོ། བློན་པོ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་ལྷ་གཉིས་བརྗེས་

དེ་ཞལ་ཆེམས་ལྷར་བྱས་སོ།

如果我们考虑本尊被调换的情况，就能解决上述矛盾。也就是说，文章的开头部分说的是把文成公主带来的小昭寺的本尊，供奉给楚囊寺的本尊。[4]

在桑耶寺碑文的开头，对楚囊寺有这样的记载：

> 逻些及札玛之诸神殿建立三宝所依处，奉行缘觉之教法。

对此能作参照的巴俄祖拉陈瓦佛教史所载第二诏书中载：

> 在赞普的第四祖赤松赞之时，建立拉萨寺院、第一次奉行世尊之法以来。

意思是说，在赤松德赞以前的四代赤松赞之时，在拉萨建立了寺院。关于བི་ཧར་，劳佛尔早就指出，བི་ཧར་就是Vihāra的讹词，[5]杜齐和托玛斯却认为བི་ཧར་是吐蕃引进的外来神名。但杜齐看到第二诏书以后认为，劳佛尔的观点是正确的，因此撤回了自己的观点。在第一诏书中，作为现存寺院的名字，首先列举了拉萨的楚囊寺(ར་སའི་འཕྲུལ་སྣང་གཙུག་ལག་ཁང)，并且在诏书的末尾，作为放诏书副本的场所，最先列举了拉萨寺的名字。这些史料都是赤松德赞时期的，所以我们应该将它们看作是有关楚囊寺的最早的记录。

在稍后时期即在赤德松赞时期的噶迥寺碑文载：

> 圣神赞普先祖赤松赞之世，始行圆觉正法，建逻些大昭寺及诸神殿，立三宝之所依处。

与此相适应的巴俄祖拉陈瓦佛教史所载噶迥寺诏书中记载：

先祖松赞奉行圆觉正法，建拉萨寺院。

这里的པེ་ཧར当然与前述བི་ཧར相同，这是没有问题的。不过，该诏书把拉萨写作ལྷ་ས，而在前述各史料中却均写作ར་ས，二者的写法不同，这个矛盾应该怎样解释呢？

现在的拉萨人都认为ར་ས་就是ལྷ་ས་的古代名称，楚囊这个名称也承认有ར་ས་འཕྲུལ་形式。如在前引布顿的文章中见到的那样，西藏人完全相信这种传说：最初，楚囊寺是用山羊运土，填倭塘湖建立的[6]。据列里赫认为，ལྷ་ས་就是ར་ས་或是ར་བའི་ས་即用“墙壁围起来的土地”，是有建筑物的地方。列里赫的这种解释，所据何种文献不得其详。唐代文献载为吐蕃首都的“逻些”是ལྷ་ས,还是ར་ས，过去在史料上是很难决定的。劳佛尔引用上述传说，早就提出逻些就是ར་ས་之说，但他所据史料是后世之传说，根据不足。现在许多基本史料都记载为ར་ས，因此不能把ར་ས་这个地名简单地认为是传说。姑且不谈有关因缘谭的真假问题，但我们应该认为ར་ས་是古代实际存在过的名称。在前述噶廻诏书和唐蕃会盟碑（这是发出诏书的赤德松赞的下一代赞普赤祖德赞时期的）中，均载为ལྷ་ས་，这表明ལྷ་ས་这个名称当时已经作为首都的名称而存在了（见本书附录二）。由此可见，逻些是ར་ས་还是ལྷ་ས་这个问题，并非一举就能解决的问题[7]。劳佛尔认为ལྷ་是xla音，与“逻”音是不适应的。在唐蕃会盟碑中，把吐蕃语的ལྷ་ས་写为“贪”，把ལྷ་写为“他”，ལྷོ་写为“土”，亦即用L音系的汉字来写的，这种情况也许能有力地支持劳佛尔的观点。

总之，楚囊寺在赤松德赞以前就已经存在，很明显，它是在松赞王时期建立的，这是铁的事实。

下面让我谈一谈n小昭寺。此寺，蒙古人称Baga jou，汉

人称小昭寺。据传该系嫁给松赞干布的文成公主所建。《布顿佛教史》载：

文成公主建小昭寺。

如前所述，《青史》也称松赞的一王妃建立了小昭寺（57页）。因此在基本史料中寻找与此相适应的记事，则在第一诏书中，与楚囊寺并列，举列了前代建立的小昭寺：

汉人建立了小昭寺。

在该诏书的末尾作为放诏书副本的寺院，也列举了小昭寺：

汉人建立了拉萨的小昭寺。

小昭寺这个寺名，在其他史料中都不见记载，但在第二诏书和噶迥诏书中所载所谓“拉萨的白哈尔”，不仅是指楚囊，也许还包括着小昭寺。

小昭寺在赤松德赞以前就已经存在，它的建立同文成公主有关，这是事实。如果小昭寺是文成公主建立的，那么当然就会产生这样的疑问：当时汉人僧侣是否已进入了吐蕃国？据《布顿佛教史》和《青史》载，当时汉人僧侣在吐蕃国内外进行了各种活动，这种活动在赤松德赞时期以有名的御前法论而竟发展到顶峰。对这种情况，最近戴密微介绍敦煌出土史料时，发表了卓越的研究，稍后，本文也将述及这个问题，在此不赘（见本书总论第一）。如果由于戴密微的研究而我们了解了小昭寺的背景，那末我们就更应该进一步认为，小昭寺在很早以前就已经存在了。

第三，b昌珠寺。关于昌珠寺《青史》载为建于松赞之时：

སྒོམ་གནས་ཀྱང་མང་དུ་བཙུགས། དབུས་ཀྱི་ཁྲ་འབྲུག་དང་།

མཐའ་འདུལ་ཡང་འདུལ་གྱི་གཙུག་ལག་ཁང་ཀྱང་མང་དུ་བཞེངས།

据杜齐介绍，此寺曾被准噶尔兵烧毁，后由第十三世达赖重建，其昔日面貌已荡然无存，只有镌刻铭文的梵钟，才使人感到考古学上的兴趣。铭文的大意是说，这个大钟是在赤德松赞时期，没庐妃菩提为了虔诚祈愿一切众生齐皈善业而建立的（参见本书总论第一章）。在第一诏书中，作为放该诏书副本的一个场所列举了昌珠札西神殿，这证明该寺在赤松德赞时期就已经存在了。按照诏书所记载的顺序来说，第一个楚囊寺下面记载的第二个寺就是昌珠寺，这种情况暗示我们其寺格之高和历史之悠久。杜齐氏根据昌珠寺钟铭认为，昌珠寺建于松赞时期说，是传说，应该修正为赤松赞时期建立，其理由是在松赞时期的诏书类中完全没有昌珠寺名。然而如上所述，杜齐氏所介绍的第一诏书中，显然有昌珠寺名，杜齐氏的说法是自相矛盾的。正如黎吉生所说，昌珠寺是松赞干布建立的，可能是由赤德松赞加以扩建，我同意此说。

第四，o琛浦的财神（？）。噶迥寺碑文载：

> 祖赤德祖赞之时，于札玛建瓜州寺，于琛浦建神殿等，立三宝之所依处。

这段碑文中没有财神（？）寺名，可以认为琛浦就是指琛浦寺院的。《青史》把赤德踧赞发现松赞王写好留下的铜版预言书的地方，当为琛浦（76页）。阐达拉·达斯作为འཆིམས་ཕུག，叙述了桑耶寺附近的小寺院的圣地，这些称呼大概都是指同一个地点的。奥贝米莱在《布顿佛教史》的译文中，译为“琛浦的财神（？）”མཆིམས་ཕུག་ནོར་བུ，〔8〕显然，这是错误的。

第五，s札玛的瓜州寺。瓜州寺大概就是前引噶迥寺碑文所载扎玛的瓜州བྲག་མར་ཀྭ་ཙུ，第二诏书载：

赞普御父弃隶蹜赞之世，建札玛瓜州寺。

在噶迥诏书中也有同文。[9]

札玛系包括桑耶的地方名，瓜州根本就不象吐蕃语。杜齐氏对瓜州的论述要点如下：“我们知道，在赤德蹜赞之时，吐蕃人扬言夺取的汉人的瓜州城这个名字。瓜州寺是由在噶迥碑文中提到的同一个王建立的。瓜州这个词，完全不象吐蕃语，且其拼音是不正确的。我认为瓜州寺就是为了纪念对瓜州城的胜利而建立的，有人认为建立该寺时就命名为瓜州寺，这种观点是正确的。”关于瓜州被吐蕃占领的情况，杜齐氏用了敦煌发现的《吐蕃年代记》，在其卯年（727年）条载：

汉人的城塞瓜州被（我）占领。

与此相适应的唐朝方面的记录是，在新、旧《唐书·吐蕃传》上开元十五年九月条所载吐蕃大将悉诺逻恭禄和烛龙莽布支攻陷瓜州城的记事（450页）。据《吐蕃年代记》载，悉诺逻恭禄于公元七二七年被任命为大论即总理大臣。据此可知，吐蕃方面认为，攻陷瓜州是个很大功绩。正如杜齐氏所说，吐蕃为了纪念对瓜州战的胜利，在吐蕃中央建立了名为瓜州寺的寺院。他这种看法也不是过分大胆的推测。况且，杜齐氏同样列举了一些地方名字被移用到吐蕃中央的例子。

而且，u的ཀ་ཚ་བཙུ་ཚང་似乎和瓜州寺有关，但这个寺名在其他文献中均无记载。

第六，w桑耶寺。这个名寺在《布顿佛教史》中载为赤松德赞时期的：

དེ་ནས་སློབ་དཔོན་བསམ་ཡས་སུ་སྤྱན་དྲངས་ཏེ་ས་ཆོག་མཛད་

དེ་སློབ་དཔོན་བོ་དྷི་ས་ཏྭས་དཔྱད་མཛད་དེ་ཨོ་ཏན་ཏ་པུ་རི……

གཙུག་ལག་ཁང་ལ་དཔེ་བླངས་དེ་རི་རབ་གླིང་བཅུ་གཉིས་དེ་ཟླ་ཟུང……

གཅིག་མཐའ་ལྕགས་རིས་བསྐོར་བའི་བཀོད་པ་མཛད་དེ་མེ་མོ་ཡོས……

བྱའི་ལོ་ལ་རྨང་བཏིང་ངོ།། སྟོན་ལ་ཨར་ཡ་པ་ལོའི་གླིང་བཞེངས། ལྷ་རྣམས་བོད་ཀྱི་མི་ལ་དཔེ་བྱས་ཏེ་བཞེངས། བཙུན་མོ་ཚེ་པ་ཚེ་སྤོང་བཟའ་དམར་རྒྱལ་མེ་ཏོག་སྒྲོལ་མས་ཁམས་གསུམ་ཟངས་ཁང་གླིང་བཞེངས། ཕོ་ཡོངས་བཟའ་རྒྱལ་མོ་བཙུན་གྱིས་དབུ་ཚལ་གསེར་ཁང་གླིང་བཞེངས། འབྲོ་བཟའ་བྱང་ཆུབ་སྨན་གྱིས་དགེ་རྒྱས་བྱེ་མ་གླིང་བཞེངས་སོ།། ས་མོ་ཡོས་ལ་ཚར་ནས་ཨ་ཙ་ཡ་བོ་དྷི་ས་ཏྭ་དང་པད་མ་སམ་བྷ་ཞུས་ར་བ་གནས་མཛད། ལོ་བཅུ་གསུམ་དུ་དགའ་སྟོན་བྱས་ཏེ།

但在《青史》中，仅有莲花生大师到桑耶和“置桑耶寺基础”的记载。可以肯定，桑耶寺碑文是当时赞普父子肯定佛教信仰的诏书，但该诏书中却完全没有记载最主要的赞普的名字。噶迥寺碑文载：

父王赤松德赞之世，于札玛建桑耶寺等寺庙，

中央及四境遍建神殿，立三宝之所依处。

在桑耶寺钟的铭文中[10]又记载：

王妃甲茂赞母子二人，为供奉十方三宝之故，

铸造此钟，以此福德之力，祈愿天神赞普赤松德赞

父子、眷属，具十六十钟妙音，证无上之菩提！
这表明，桑耶寺显然是在赤松德赞之世建立的。

据此可知，佛教史类关于桑耶寺的记载是正确的。下面让我检查一下与桑耶寺碑文相适应的巴俄祖拉陈瓦的佛教史和其他史料。第一诏书载：བཙན་པོ་ཡབ་དགུང་དུ་བཞེགས་པའི་ཕྱི་

ནས། པན་ཕྱུན་ཁྲིར་པའི་དཔེ་རྒྱལ་ཡོད་པ་ནས། གཙུག་ལག་ཁང་

ལྷུན་གྱིས་འགྲུབ་པ། ལུག་གི་ལོ་ལ་དབྱིད་ཟླའ་བའ་ཚེས་བདུན་ལ་རྟེན་

བཙུགས་པའི་ཚེ། ད་ནས་ཕན་ཆད་བོད་ཡུལ་དུ་དཀོན་མཆོག་གསུམ…

རྟེན་གཙུགས་ཏེ། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཁ་མི་གཅིག་པར་(109འ)བཙན་

པ་དང་། ཕྱི་པོ་ཡབ་སྲས་དང་ཡུས་ཀྱི་ཡུམ་གྱིས་དབུ་སྙུང་བཟུང་ཤིང་ཡི་

དམ་བཅས་ནང་གི་བློན་པོ་ཆེ་ཕྲ་མཐའ་དག་བྲོ་སྐལ་པའི་གཙིགས་ཀྱི……

ཡི་གེར་བྲིས་པའོ།

紧接这段文章论述了由吐蕃当局建立的如下寺院：楚囊寺、小昭寺、札玛的桑耶自成大殿和界三不变解脱（ཁམས་གསུམ་མི་ཕྱུག་གྲོལ）等寺。这是载有关于建立桑耶寺日期的唯一史料。但这个日期和《布顿佛教史》记载的日期是不一致的，究竟哪一个记载正确，是不是双方的记载都正确，要马上作出判断是困难的。[11]在第一诏书的末尾记载为放诏书的地方中，首先列举了楚囊和札玛的桑耶自成大殿的僧团，而在放第二个副写本的十个地方中，也能看到桑耶寺自成大殿的名字。在第二

诏书的开头说，第二诏书是根据吉祥桑耶寺里的诏书式样写的，这证明桑耶寺就是在赤松德赞之世建立的重要寺院。噶迥诏书中也载：

（本诏书）是以放在桑耶自成大殿里的父王的诏书为基础撰写的。

在桑耶寺碑文的开头载：

逻些及札玛诸神殿之建立

由此可见，根据这里记载的札玛是无法弄清楚寺院的名字的。不过，就其碑文的性质来说，把札玛当作札玛的桑耶寺自成大殿未必是错误的。

在敦煌发现的《吐蕃编年纪》中，对佛教史几乎什么都没有记载，但其中作为赤松德赞的事迹有这样的记载：

སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་བླ་མ་མྱེད་པ་ ཇེ་སྟེ་མཛད་ནས། ། དབུས་

མཐའ་ཀུང་དུ་གཙུག་ལག་ཁང་བརྩིགས་ཏེ་ཆོས་བཙུགས་ནས། ཐམས་

འསད་ཀྱང་སྲིད་ཇེ་ལ་སྨྲུགས་འསིང་བྱང་བས་སྐྱེ་ལཤི་ལས་བསྒྲལ་ཏོ།

གཡུང་བྲུང་དུ་བཏོན་ཏོ།

这是《吐蕃编年纪》所载唯一的吐蕃王的佛教事迹，据此大致可以知道吐蕃王的佛教信仰是很有名的。在此，我不想详细讨论第二诏书，但该诏书所表明的对佛教教理的说明等，决不仅仅是简单朴素的内容，即使第二诏书非王亲自所撰，但我们应该注意的是，该诏书已具有上述水平的内容这一点。

第七，x噶迥多吉英佛寺。噶迥碑文的存在清楚地说明

这个寺的存在：

圣神赞普赤德松赞之世，亦建噶迴神殿等，立三宝之所依处。

这段文章在《莲花生遗教》中载为：

井云·牟笛赞普建噶迴多吉英坛城

这充分证明了《拉达克王统记》里的下述记载：

其王子ཁྲི་ལྡེ་སྲོང་བཙན（赤德松赞）建汉部落之噶钦多英神殿

问题是把《布顿佛教史》载为建立噶迴等的王，当作是赤德赞（ཁྲི་ལྡེ་བཙན་）。从赤松德赞去世到公元八〇四年赤德松赞即位期间的王位继承问题，在任何文献上都是不清楚的，并且构成了决定古代吐蕃史年代上的最大困难。对这个问题，我在前面谈过一些（见本书28—33页）。《布顿佛教史》记载继赤松德赞即位的木乃赞普即位仅一年零七个月而去逝后，紧接着说：

弟赤德松赞即位，年仅四岁，称塞那来，建噶迴神殿，加强了佛教势力。王有五子：（A）赤德松赞热巴巾、（B）赞玛、（C）达磨、（D）拉杰伦珠、（E）止钦保。因为（D）和（E）未即王位，在此无须讨论它。（C）是所谓郎达磨，也不必特别研究他。问题在于（A）。所谓热巴巾就是唐蕃会盟碑和敦煌文书中出现的赤祖德赞，是汉文文献中所见的可黎可足，对此现在无人怀疑。因此必须把（A）的赤德松赞热巴巾订正为赤祖德赞热巴巾。但也不能完全抹杀赤德松赞这个王名，因为在赤德祖赞之前确实存在过赤德松赞王（28页、35页）。这就等于说《布顿佛教史》中的赤德赞就是赤德松赞之误，能肯定这一点的，就是前述噶迴碑文的记述。而且同噶迴碑文具有相同内容的噶

迴诏书能进一步证实上述错误。因为该诏书记载说赤德松赞建立了噶迴寺，他同其家族以及群臣共同盟誓，保护佛法。

然而，在《布顿佛教史》中，（A）以下各人和赤德赞之间没有亲子关系。试问，如果纠正上述两个人为赤祖德赞和赤松德赞，那末他们之间是否存在亲子关系呢？要证明这一点，就必须根据敦煌发现的《吐蕃王统记》如下记载来加以说明：

ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན་དང་། ཆས་པོང་ཟ་མ་རྒྱལ་ལྡོང་སྐར་དུ་
བསྐོས་པའི་སྲས། མུ་ནེབཙན་དང་། ལྡེ་སྲོང་བཙན། མུ་བཙན་
གདུང་ཆད་ནས། ལྡེསྲོང་བཙན་དང་། འབྲོ་ཟ་ལྷ་རྒྱལ་མང་མོ་
རྗེར་བསྐོས་པའི་སྲས། ཁྲི་གཙུག དེ་བཙན་དང་། འུའི་དུམ་བརྟན

这个王统记只记载到乌东赞，亦即记载到《布顿佛教史》中的郎达磨乌东赞。据此可知，这个王统记是达磨王以后的作品。但就其文体和拼音的古老程度来说，该王统记的撰著时期离郎达磨的时期不远。

这个王统记的可靠性，可由各个方面能得到证实，在此不赘。下面仅就赤松德赞和木乃赞普以及赤德松赞这两个王的亲子关系予以说明。关于木乃赞普，尚有许多复杂的问题，让我另文再谈。在此，仅就赤松德赞和赤德松赞的关系，谈一谈我的见解。在赤德松赞时期的噶迴寺碑文中，就桑耶寺的建立问题记载：

父王赤松德赞之世

与此相对应的噶迴诏书中也记载：

父王赤松德赞之世

父王赤松德赞虔诚敬信佛法

父王赤松德赞尚幼时

父王赤松德赞的御体

由此可见，在赤松德赞和赤德松赞之间确有亲子关系。

我们通过上述一系列考察，可以作出如下世系图：

赤松德赞 ——— 木乃赞普
　　　　└—— 赤德松赞 ——— 赤祖德赞
　　　　　　　　　　　└—— 达磨

当然，有关吐蕃王统论的最大困难，并不因上述考察而能得到完全解决。汉文史料和这个结论是有一些矛盾的，由于这种矛盾，仅仅依靠上述考察是不可能对王统年代得出结论。对这些矛盾，后面将会彻底解决（参见本书各论第六章）。不过，我们已经纠正了《布顿佛教史》的错误记载，因此可以肯定噶迥寺建于赤德松赞之时。

通过以上的考察，我们证实了吐蕃佛教史诸书所载一些寺院确是存在过，但有一些寺院却不能证实存在。例如，a、c—l、p—r、t、v等寺。这些寺院由于没有同时期的史料，还不能确定其创设时期，大概通过其他文献的研究，将会弄清楚它们是存在过的。作为其例子，让我研究一下v札玛真桑寺，对此寺《青史》载：

ཁྲིས་ཁྲི་ལྡེ་གཙུག་བརྟན་གྱི་བློན་པོས་འཆིམས་རྫ་གསེ་བ་ནས།

རྒྱལ་པོ་སྲོང་བཙན་གྱི་གསུང་། ངའི་དཔོན་སྲས་དེའི་མིང་ཁ་ལྡེ་

བཏགས་པ་ཞིག་འབྱུང་། དེས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བསྟན་པ་རྒྱས་པར་

བྱེད་པོ་ཤེས་པ་བཟངས་ཀྱི་བྱང་བུ་ལ་བྲིས་པ་རྗེད་པས། ལྗེ་དེ་ང་ཡིན་
སྣམ་ནས། བྲག་དམར་འགྲིན་བཟངས་ལ་སོགས་པའི་གཙུག་ལག་
ཁང་འགའ་ཤིག་ཀྱང་བརྩིགས།

在《布顿佛教史》中也有在赤松德赞时期，从尼泊尔招聘沃德瓦德到札玛真桑的记载（126b），这个记事与《青史》的记载稍有出入，但可以肯定其所指都是同一个寺院。遗憾的是，新出的任何史料都不见有这个寺院名字，因此不可能断定该寺的创建问题。

与此相反，由新史料的发现，弄清了在《布顿佛教史》和《青史》等佛教史中从未出现过的一些寺院的存在。例如，在噶迥碑文中载：

祖赤都松之世，于林之赤孜诸处建神殿，立三宝之所依处。

林之赤孜似非寺名，很象地名，决定其位置也是困难的。所谓赤都松就是汉文文献中的器弩悉弄，是赞普，从公元六七九年到七〇三年在位。在《布顿佛教史》中有多思麻凉州赤则寺，此寺与林之赤孜可能是同一个寺。这样的话，《布顿佛教史》将它同赤德松赞时期的联系是错误的，应该认为它是赤都松时期的寺院。赤则ཁྲི་རྩེ་这个地名，在《吐蕃年代记》中也是常见的地名，它的存在是勿庸置疑的。

并且，在第一诏书中，作为既有寺院和楚囊寺、小昭寺并列的，有三界不变解脱寺这个寺名。在诏书的末尾，作为放诏书副本的地方，有“札玛的三界不变解脱”，可知该寺在札玛。并且根据同它并列的寺院名字可知，三界不变解脱也是当时的一个名刹。

下面让我稍微谈一谈当时在政治上活跃的佛教僧侣。《新唐书·吐蕃传（上）》载：

其俗……喜浮屠法，习咒诅，国之政事必以桑门参决。

《册府元龟》卷九六一外臣部·土风三载：

女子不敢干政。然缁徒之间，或有专柄者，好咒誓而多疑忌，敬信释氏，谄鬼神。

在汉文文献中，对吐蕃僧侣在政治上活动几乎都没有记载，唯一的记录是，长庆会盟时提到僧侣钵掣逋（参见本书第81页）。与此相反，在吐蕃文献中，对僧侣的宗教活动却有许多记录。但对政治上有影响的僧侣却没有清楚的记载。因此上述《新唐书·吐蕃传（上）》的记录是未经证实的记录。最近，由黎吉生氏调查的谐拉康碑文，对吐蕃僧侣在政治上的活动，提供了重要史料。

据黎吉生介绍，谐拉康系拉萨河傍的寺院，在拉萨东北五十公里处。该寺有石碑两块，对称地树立。在寺院前庭建筑物的入口处两侧。我也按照黎吉生的说法，将这两块碑分别称东碑和西碑，这两块碑都只在南面有碑文。此二碑文的内容都是说，赤德松赞酬谢娘·定埃增的深沉的爱，对其本人及其一族授予土地支配权和其他特权。如前所述，黎吉生氏已经发表了此碑文的原文及其译文和注释，在此不重复。不过，我想仅就与当前有关的一些问题，谈一谈我的看法。

第一，定埃增显然是在谐拉康碑文中经常出现的所谓班第·定埃增僧侣，有时也称之为娘·定埃增，所谓娘就是其出身的族名。有趣的是，碑文有这样的话：

班第·定埃增为人自始至终忠贞不二。予幼冲之

年，未亲政事，其间，曾代替予之父王母后亲予教诲，又代替予之舅氏培育教养。父系子侄兄弟，母系子弟上下人等，莫不悦乐称庆。对众人每倡有利之建言，并躬自践行，一切事业成就，广被利乐，忠贞不渝。迨父王及王兄先后崩殂，予尚未即位，斯时，有人骚乱，陷害朕躬，尔班第·定埃增了知内情，倡有益之议，纷乱消泯，奠定一切善业之基石，于社稷诸事有莫大之功业。及至在予之驾前，常为社稷献策擘划，忠诚如一，上下臣工奉为楷模栋梁，各方宁谧安乐。及任平章政事之社稷大论，一切所为，无论久暂，对众人皆大有裨益。如此忠贞，超越此前任何人，奉献一切力量效忠尽职。

据此看来，定埃增似乎从赤德松赞的幼年时期就作为其保护人而尽了力，作出了伟大功绩。在赤德松赞时期的噶迥诏书中，在为敬奉三宝而起誓的人中，紧接王族排列大臣人名的地方有这样的记载：

ཆད་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་མན་ཆད་བློན་པོ་ཆེ་ཕྲ་ཕྲོ་སྣལ་ད་བ་ལ། བན་དེ་བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོགས་པ། བན་དེ་བྲན་ཀ་ཡོན་ཏན། བན་དེ་མྱང་ཤིང་འཛིན།

上述定增就是定埃增的简称，这是没有疑问的。紧接上文列举了大论以下的人名，作为“服从国家大臣大命的人”。就其排列顺序来看，作为臣下地位最高者就是定埃增。黎吉生氏已经对于佛教史类所载有关定埃增的情况进行了各种研究，在此不谈它。我想提醒大家注意的是：我们曾推测《布顿佛教史》会记载定埃增其人，但它却没有任何记载。

第二，下面让我谈一谈长庆唐蕃会盟时司祭的钵掣逋其人。对此人，将在后面详细论述，(参见本书总论第一章)，在此对其名字和其他一些问题加以说明。

在唐蕃会盟碑记载吐蕃官吏姓名的部分中，最初出现了下述人名：

服从大命，统驭内外……总理国家的大僧钵阐布允丹。

……□□政同平章事沙〔门〕……

很明显，在《新唐书·吐蕃传（下）》出现的钵掣逋同在《册府元龟》外臣部盟誓及在《旧唐书·吐蕃传（下）》中出现的钵掣逋即指大僧钵掣逋允丹。不过从前述噶迥诏书的引文来看，定埃增的上级有允丹这个人，从年代来看，此人与唐蕃会盟碑所载允丹是同一个人。因为赤德松赞在位时期为八〇四年到八一五年（参见本书第35页），而唐蕃会盟是在下一代王赤祖德赞王第八年即公元八二二年举行的（参见本书附录第二）。钵掣布这个名字在噶迥诏书中不见记载，也许是把它当作称号来使用的。例如，在《册府元龟》卷九八一外臣部·盟誓中，把它象称号一样记载为“国政蕃僧钵掣逋”。劳佛尔认为，钵掣逋即དབའ་ཆེན་པོ；伯希和却认为，钵掣逋就是དཔལ་ཆེན་པོ，我认为伯希和的观点是正确的。[12]遗憾的是，唐蕃会盟碑用汉字音译钵掣逋的地方完全磨灭，因此不能明确决定钵掣逋是དཔལ་ཆེན་པོ，还是དབའ་ཆེན་པོ。关于勃阑伽，如在本书附录第二所述，可以认为是地方名和族名。

《布顿佛教史》载赤祖德赞即热巴巾的事迹如下(130b)：

因将政权交予出家人，故尚苯教之大臣，怒而密定毁戒法

这里所说的交予政权的出家人，可能是指允丹，或指其一派人。接着又载（130b）：

王妃昂楚和大沙门钵掣逋允丹通奸，舆论哗然，大沙门被杀，王妃自杀。

这一段文章就是《布顿佛教史》关于允丹和僧侣参与政治的唯一记录，其他佛教史类书籍也几乎都没有关于政僧的记录。因此，谐拉康碑文、噶迥诏书、唐蕃会盟碑等同时期的史料，在此也说明了重要史实。

如果我们承认上述事实，那末怎样理解在本章开头所引《慧超传》大勃力国、杨同国、娑播慈国条所载"吐蕃惣无寺舍，不识佛法"这句话呢？我认为要弄清这句话，就必须充分探讨其前文（藤田著《慧超传》32丁表，羽田著《慧超传》第618页）：

此三国并属吐蕃所管，衣著言音人风并别，……地狭小，山川极险，亦有有僧，敬信三宝。

由此可见，这三国当时役属吐蕃，并且有寺庙和佛法。大勃力国就是巴基斯坦，杨同国一般写羊同国，当是吐蕃西部。当时佛教已传入吐蕃西部，慧超也承认佛教已传入吐蕃领域达到这种地步。慧超所说的吐蕃，是指吐蕃本土，亦即指中央吐蕃，这是清楚的。不过，慧超自己还不知道吐蕃中央已尊奉佛教之事。从北天竺到吐蕃本土，不论在地势上，还是在人种上，都存在着多层次，因此我们应该认为，当时想要了解有关佛教的真实情况是很困难的，慧超的上述记述就是他的认识不足导致的结果。

上面我根据新发现的史料，详细而具体地论述了吐蕃的寺院及其政僧存在的情况，其结论是简单的。

过去在西藏存在一些能概括为教法源流这个名称的佛教史类。这些佛教史类多为后世之作品，其中有些记载是不正确的，与同时期史料不符，因此其史料价值往往被人所疑。特别是有关佛教的记载被视为和宗教文献的记载具有相同的性质，因而更有视之为传说之集大成的倾向。现在，我们通过上述一部分佛教史类的考证，弄清楚了其真实性。当然，窥一斑而推知全豹的事情是应该要慎重的。总之，我们弄清楚了传自西藏的佛教史类并非传说，而是值得信赖的史实之记录。当然，在这些佛教史类中，既有奇迹的记载，又有年代的错误，因此不能将它们同汉文史料同样看待。但是，这些佛教史类记载了汉文文献和其他文献完全没有记载的有关吐蕃佛教的情况，就这一点来说其史料价值是很高的。通过各种研究，今后这些文献是完全可以利用的，这就是我现在的见解。这样，佛教史类比从前带着更高的史料价值，重新回到了我们的面前。我在前一章的末尾所说的佛教史类的可靠已被恢复，就是指这种情况说的。

果真如此，那末我们应该怎样看待汉文文献的史料价值呢？过去，大家对汉文文献是有定评的，认为汉文文献很可靠，特别是汉籍有关唐代塞外史的记载，比其他任何朝代的塞外史的记载都好。但是，根据上述敦煌发现的《吐蕃年代记》、《吐蕃王统记》和《吐蕃编年记》等同时期的史料来看，连这些汉籍在细节上也是有错误的，应该进行敷正。因此，现在只要利用新出史料，就应该重新更严密地探讨我在序论中提出的吐蕃王统和年代的问题，也必须从另一个观点来探索唐蕃两国及塞外各族间的交往史。其具体作法，我在本书各论中都作了详细说明，在此就不举例证了。

总之，我在本书开头所述探讨史料的方法，基本上没有什么变化。但是，为了进一步利用同时期的史料，为了从佛教史类中发掘史料，应该积极地进行更严密的研究工作。乍一看，这种工作似乎很烦杂，但是只有以这种工作为基础，才能说明古代吐蕃史的全部情况。我在本书各论中所阐述的，都是经过这种手续，并根据其结果所肯定的基本事实，只有决定这些事实，才能完全无误地决定各种年代。

通过以上的考察，我说明了古代吐蕃史的基本问题是什么，以及为了解决这些问题应该利用什么史料的问题。对这些问题的论述，应在各论中进行，但在其以前，让我谈一谈在本书中使用的对吐蕃语固有名词的音写法问题。

注　释：

〔1〕巴俄祖拉陈瓦又名ཚེ་སྐྱབ，据苏毗记载，巴俄祖拉陈瓦的在世的时间是一五〇三年到一五六五年。《教法史》是他六十岁时在不变佛祖自成寺编纂的，得到了拉加里王索南若卜登的帮助。这本书的正确书名应该是《熟练者的飨宴教法源流》，分七章叙述了印度及吐蕃的佛教史，于一五六四年洛札庄园印刷，因此也称《洛札教法史》。

〔2〕为了批判的关系，我所用的《慧超传》是藤田的《慧超传》北京版第二版，并且都用羽田著《慧超传》及《敦煌遗书》所收照象版加以对照，补正了误字。

〔3〕若玛岗在拉萨西部。

〔4〕有一种看法认为，在十世纪调换了两个本尊，现据《布顿佛教史》的记载。

〔5〕劳弗尔《藏文中的外来语》（载《通报》1951年，第451页）。此外，第二诏书注中的བཟང་པོ་似བཙན་པོ་之误，འཕྲུགས་为འབྲུགས་之误。

〔6〕在《王统镜》中也载有这个传说（参见《藏王记》第51页）。

〔7〕杜齐认为ར་ག就是ཀུ་ལ之溪谷名。溪谷名和村落名的范围是不同的，能不能把它视为溪谷名呢？至少当时所谓的ར་ག，可能是既是溪谷名，又是溪谷中心的村落名。

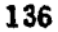
〔8〕HBB·Ⅱ·P168·奥贝米莱所用原文中，由于记载为འཆིམས，所以他把འཆིམས་ཕུ看做是有名的秦氏族的地名。秦浦这个名称是否与秦氏无关，这个问题不能轻易断定，不过，我们应该承认当时已经存在秦浦这个地名。秦浦现在桑耶东北，与桑耶邻接。

〔9〕在噶迥诏书中，王名是ཁྲི་ལྡེ་གཙུག་བཙན，寺名为བྲག་མར་གྱི་ཀ་ཆུང。杜齐在本译文中作ཀ་ཆུང་是正确的。

〔10〕此钟铭由杜齐最初介绍，但其原文不正确，在此我用的是经黎吉生修正过的原文。

〔11〕芳村把布顿的丁卯年比定为公元七二七年（参照芳村修基著《布顿的吐蕃佛教史》，载于《佛教学研究》第六号，第32页），据赤松德赞的即位年为公元七五四年这一点来看，芳村的观点是没有根据的。杜齐把这个羊年当为公元七九一年，认为这是最容易接受的观点。关于羊年是何年的问题，我将在后面加以说明（参见本书总论第一章）。

〔12〕伯希和没有把ཚད་པ་当为鄯逋是错误的（参见本书附录第二章）。



拉达克石刻录

（英）邓伍德　著　　陈楠　译

本文译自《拉达克的文化遗产》2“桑思喀（ཟངས་
དཀར་）与拉达克的窟寺”，原文有图片，因受印刷条件限制，译载时删去了图片。译文中的图号，就是原书的图号，为了便于读者查找，兹依然保留了下来。

石刻

所在地点

图81是1975年在位于印度河西北方向塞斯浦（Saspol）对岸的一个地方拍摄的照片。在河的右侧可以看见现代的日那格（Srinagar）——列城（Leh）公路。河的中间是一座运载从塞斯浦到阿里车辆的桥梁。位于桥南端的一片碛石地带便是石堡和很明显的陶场的遗迹，这个地方当地人称之为废堡（མཁར་རྙིང）。毫无疑问这个地方是格登喜饶（སྐལ་ལྡན་ཤེས་
རབ་）的要塞和遗址所在；那座古桥看样子是在图上桥梁以南二百米的地方。

图上从要塞通向右下角的一道发暗的线是一道古城垣，城垣右边的一条碛石构成的线是河岸的标志。河岸的右边，也就是河床内是另外一处为碛石覆盖着的地带（参见图81的草图）。

这两条硕石地带是由一些坚硬的火成岩和变质岩构成的，约达两公尺宽，由于水流的冲击和浸泡，石的外表变得非常光滑，呈暗黑色。刻写在石上的文字或图画刮去了很薄的表层露出岩石本色的地方，呈灰白色。

我拍摄了我所能找到的带有我可能辨认出来的字迹的全部岩石，共计16块。

在喀拉孜（Khalatse）和努尔拉（Nyurla）的另外一个河岸，也是靠近现代的喀拉孜桥和列城通往奈莫（Nye-mo）公路之间的几个地方，我也发现了同样类型的岩石并带有类似的刻痕。不过在这里没有包括那些岩石。

主要内容

石刻的主要内容分三种类型：简单的人与动物的图画；塔上画（chötens）图案；还有石刻文字。每块石头上可能有一种或两种内容，亦或三种类型的内容全有。

这种简单的图案是一种遍及整个欧亚大陆的一种图案类型，它代表着这一地区的某一部分，或代表着从原始社会到当今社会的人类历史长河中的某一个时期。在阿里，描绘的图案有：大角山羊、鹿、马、鸟、人、箭矢以及诸如人面兽身的怪物等（图83—4）。至于说到作者的身份，人们只能猜想而已。这些石刻的作者可能是藏族的先祖；或许这是一种古老的传统，甚至在佛教入藏以后也作为一种大众化的传统而流传下来。然而，不论作怎样的估计，画这样的图案在今天已经过时了，现代的拉达克艺术很少或根本不去表现这些了。

如果这些动物和人物的图画是属于前弘期的作品，他们

可能会向该地区早期的佛教徒提出摆脱塔上画图的思想。这些塔上画是不容易测定其年代的，这些画可能是回顾早期的克什米尔地区传入佛教时的情形。另外在阿里寺院里有一些类似的画，其中的古老的塔上画与巨石上刻画的塔上画十分相象（图82及卷一78页）。所有这些塔上画都是模仿与释迦牟尼一生中的八大事件紧密相关的八大灵塔。其中尤其是“幸运多门灵塔”（参见卷一142页的立体模型）和带有梯状宝塔的“天降灵塔”。头戴大沿圆顶帽的典型的“吐蕃人”是后来形成的样子。也许我们围绕着阿里寺院建造的年代可以推断出这些古老的类型的年代（见图83）。

碑文也基本上是这种类型的石刻。碑文很短，有时甚至只有半个字母。碑文是用多种不同的写法刻写出来的。我已经列出了全部的我可以读懂的石刻的译文。至于对于那些不懂的寺庙碑刻，我也同大多数学者们一样，省略了音节中的点（ཚེག）。

碑文与翻译

1（a）（楷字དབུ་ཅན་）图84 A

བྱ་གགགོ་ལ

བློན་སྟོང་ཙན་གྱིས་བྲིས

‘官吏东赞（སྟོང་ཙན་）写于鸡年’。

1（b）（楷字དབུ་ཅན་）图84 A

སྨེར་རྡོན་ལ　　ཏ་ཤི་ཡོ་ལ　　སྨེར ×

བཙན་གྱིས་བྲིས　　ཕན་སླེབས　　མདེན་ལ་དྲང（？）

བྲིར

'ཤིར་རྟ་ལོ་ལ 在马年 བྲིར

由……赞（བཙན་）写 ལས་བྲིབས་ མཉེན་ལ་སྟང་

བྲིར'

〔这条碑文或许是几个碑刻的混合物。〕

2 （草字དབུ་མེད་）图84B

སྟོང་དཔོན་ཙ（？）

'千扎（ཙ་）（？）之长。'

3（a）（楷字དབུ་ཅན་）图84C

རྡང་ཀླང་རྒྱལ་ཁྲིམས་བྲིས་སོ

'让陵杰次（རྡང་ཀླང་རྒྱལ་ཁྲིམ་）写。'

3（b）（楷书དབུ་ཅན་）图84C

རྡང་ཀླང་བྲིལ?གྱིས་བྲིས

'让陵吉尼（？）〔རྡང་ཀླང་བྲིལ་གྱིས（？）〕写。'

4 （楷书དབུ་ཅན་）图84D

སྤྲུལ་གྱི་ལོས་གམར་ལ་བྲིས

'萨格玛拉（གག་མར་ལ་）写于蛇年。'

5 （楷书（དབུ་ཅན་）图84E

སྤྲེའུ་ལོ་ལ་ཆེ་ཤིན

'来eg辛（ཤིན་）〔写？〕于猴年。'

6　　（楷书དབུ་ཅན་）

དོ་དཔལ

‘多拜（དོ་དཔལ་）〔写？〕。’

7　　（草书དབུ་མེད་）图84F

སྟོ་བོན་ཁྲོམ

‘东班超姆〔སྟོ(ང་)བོན་ཁྲོམ་〕〔写〕。’

8　　（楷书དབུ་ཅན་）图85A

སྦྲུལ་ལོ་ལ་མདོ་སྟང་ཅེས(?)བྲིས

‘朵当杰（མདོ་སྟང་ཅེས་）写于蛇年。’

9（a）（楷书དབུ་ཅན་）图83H

བྲུག་གི་ལོ་ལ་ཧྲང་གླིང་ལེགས་དུ་མང

‘让陵未格珠芒（ཧྲང་གླིང་ལེགས་དུ་མང་）

〔写〕于龙年。’

9（b）（楷书དབུ་ཅན་）图83H

གླང་ལོལ

གི

ཞལ་ལ

‘瓦拉（ཞལ་ལ་）〔写〕于牛年。’

9（c）（草书དབུ་མེད་）图83H

རྡོདད

10　　（楷书དབུ་ཅན་）图85B

ཨོཾམཎིཔདམེཧཱུྃ

བགདརརྒྱསཞངས

ཨིནུསཁརབྲབ

‘嗡吗呢叭嘛吽！
巴格达杰享哀努（བག་དར་རྒྱས་ཞང་ས་ཨི་ནུ་）
〔写？〕于四月。’

11　　（楷书དབུ་ཅན་）图85C

རྡང་གླིང་དཔལ་ལསུམ

བྲིས

‘让陵拜苏姆（རྡང་གླིང་དཔལ་སུམ་）写。’

12　　（楷书དབུ་ཅན་）图85D

བྲིཡིཡོལ

ལལེགསབྲིས

‘拉来格（ལ་ལེགས་）写于狗年。’
〔在ལ་ལེགས་的ལ字下面有一个不清楚的字母，可能是〕，

若是，则名字应为ཉི་ཞིག་。）

13　　（楷书དབུ་ཅན་）图85E和F

ཀར(?)དཔེལམིསླེབས

14　　（楷书ཀར་ཏ་）图85E和F

ཀྱུགགཡོལ

མཉེནདགེལེག

ཀྱིསབྲིས

‘年格来（མཉེན་དགེ་ལེག་）写于鸡年。’

碑文的年代

对测定碑文的年代能够提供帮助的线索是要找出碑文的表音方法，碑文中所包含的名字以及刻写碑文时所采用的技术。

表音方法

标志着表音方法的古音是“ྀ”和ི。

寺庙里的碑刻很少有反写的“ྀ”，而且“ྀ”的意义也不明确。当所有格的虚词又加上另外一个虚词时，“ྀ”基本上反写。而在岩石碑文中，出现“ྀ”的次数较多，并且与八、九世纪时期的吐蕃碑刻中的“ྀ”的用法很相似，是用来起装饰作用。这种作用在九世纪前期的ཁང་ཁྲི་གོམ་པ་（ཀར་ཆུང་）和ཞོར་ཐ་（A和B）的碑刻中更是显而易见的（参见理查逊

（a）55ff、59ff）。（反写的“ੁ”甚至在那个时期就没有用处了，从ཞལ་ཞི་碑刻起，反写的“ੁ”就不复存在了，ཞལ་ཞི་碑刻的断限是从公元763年到789年。）这种反写的规则是：在刚好只有一个元音符号“ੁ”或一个元音符号“ੁ”另外兼有元音符号“ེ”的任何一行里，则“ੁ”反写，以求与左右的元音数目相当。反写的“ੁ”也可能在一行里元音不平衡的情况下出现。但在任何文集里或长一点的碑刻中都可能发现一些例外现象。因而阿石刻第一号（a）和第3号（b）两条碑刻打破了这个规则，但从第一号（b）、第三号（a）和第十二几例中仍可看出这个规则。同样在ཚར་ཕྱ་（A）碑刻的第21行里，也打破了这一规则（理查逊版本）。

字母“ཞ་”在“ੁ”下面的情况仅出现过一次（第三号b），而且有一个下加字“ལ་”。与此不同的是第十三号石刻中的“ཞི”没有下加字“ལ”。

在这些碑刻中没有དབག的情况出现，但由于没有一个词使人们要预料它事实上存在，因而没有དབག的情况是没有什么意义的。

人名研究

这些石刻不象那些寺庙里的碑文，没有出现一个明显的佛教徒的姓名。仅有的佛教的名字是དགེ་ཤིག（ཤ་）；虽然དཔལ这个字也可以在佛教名字中找到，但在这里却不曾作为一个整体出现，也不曾发现任何穆斯林和印度雅利安人的名字，而在各个不同历史时期的拉达克的人名中间，有时会偶然遇到穆斯林和印度雅利安人的名字的。若要找到与石刻上的名字和称号相类似的文字，则必须参阅出自中亚的古吐蕃人

的文献（敦煌、和阗及其他地方），另外也要由西藏本部的石柱碑刻作为补充。组成这些名字的大多数音节很频繁地出现在那些古代文献的名字里，其中有两个名字曾完全地出现在古代文献里。

分别属于军队和非军队的两个称呼东班（སྟོང་[ད]པོན་）与论（བློན་）在中亚的资料（参考资料：托马斯卷三139、161页）是经常出现的。但论（བློན་）这个称谓在整个吐蕃的历史时期是很普通的，而东班（意为千夫长）则是与早期王朝时代密切相连的，似乎是意味着一支规模庞大的，组织完好的常备军的存在。这个词在九世纪中期吐蕃王朝崩溃后的拉达克的用处还令人费解。因为那时拉达克的王和地方统治者已经难于征集几百人的临时军队，更不必说是上千人的地方兵了。

ཧྲང་ཤིང་这个词看起来象是一个家族的名称，或者是指某个地区的同宗集团。从玛咱尔塔克的文献中我们找到了ཞུ་ཤི་རང་ཤིང་ཞ这几个字，托马斯把这几个字与《丹珠尔》书中的རང་ཤི་ང་ཞ་作了比较。若了解了西蒙探讨过的བགྲ་—བསྒྲ་—བཙ་的交替关系（见西蒙、474ff），则ཧྲང་和རང་ང་相同的观点是可以置信的。ཧང་一定是更早一点的写法。由于把这个名称与ཞུ་家族名称相联系，则该家族与阿里地区的关系又成为人们的兴趣所在。在和阗的名片残卷上也有ཧྲང་这个字（参见托马斯卷二，176页）。

གདན་看起来也象是一个家族的名称，刚好在玛咱尔塔克文献中（托马斯卷二，466页）有一个地区的名称ཏན་—ཏེན་—གཏེན་(ཀར་)与此相对应；这也可与阿石刻中的ད་མཏེན་相比较，在这里གཏེན་这个音节与ད་组合在一起（出处同上，371页）。

སྟང་ཙན་与ལ་ཞིག་ག་两个名称可以完整地在中亚卷子里找到。

སྟོང་བཙན་可以使我们回忆起七世纪著名的吐蕃大臣བགར་སྟོང་(ད)བཙན་ཡུལ་ཟུང་来，ངསྟོ་བཙན་这个词在一个米兰文献中也重复出现（托马斯卷二，374页）。ལ་ཞིགས་—ཀླུ་ཞིགས་可以为敦煌文献（出处同上45页）中的ལ་ཞིགས་和ཀླུ་ཞིགས་所印证（113f）。

在中亚吐蕃人的名字中，另外一个极其普通的音节是ཞབས་（托马斯卷二，113ff），这个音节在所有的佛教名字中是找不到的。而在一个吐蕃的石柱碑刻中也发现了这个字（理查逊b，30，33）。在阿里，我们已发现了ཤུད་ཞབས་这个字，ཤུད་这个音节在中亚也是非常流行的。除此之外这个字作为与吐蕃王室家族有联系的一个古老家族的名称出现在敦煌卷子里（托马斯卷二，114，136页；该卷的140页记载了在阿里发现的"བཙན་ལ་ཤུད་"这三个音节组合在一起的名称）。

དཔལ་ཀྱེས་（？）与ད་དཔལ་中的དཔལ་这一音节在中亚文献中得以证实（托马斯卷二，115页），上面所提到的ད་，也出现在敦煌文献中（同上362页）。

在阿里与中亚文献中发现的音节有ཤི་（托马斯卷二，185页）、ཀྱེས་（同上,407页与བཙན་在一起）、གུག་（同上407页，很可能是家族名称）、ཁྲིས་（同上，202，247，255页，与བཙན་在一起）、སྟང་（同上，202、203页）、ཀྱལ་（同上，114f）和ཟུད་（同上214页）。ཙི་这个音节在敦煌文献中是反复出现的，然而，它可能是来自汉语。མར་曾出现在七世纪吐蕃王妃的名字སྣ་མར་ཀར་中，只是མར་这个音节脱离了上、下文。

如果བག་དར་སྐྱེ་ཞང་ས་མི་ཏ་也是一个名字的话，则བག་可在米兰文献中得到印证（托马斯卷二，343，345页），同样དར་可以在敦煌文献中得到证实（同上，115页，大概是汉语），སྐྱེ་（同上113ff）和ཞིངས་（托马斯卷三，173页）也是很常见的。

在上面所谈到的对应中，虽然有一些很可能是牵强附会的，但可以确信无疑其中大多数的对勘是真实的，无疑这些石刻的作者与那些留名于中亚文献和石柱碑刻上的人们是来自同样的社会历史背景。

石刻技术

我在拉达克见到的全部的佛教石刻，除了一些chötens图案与在阿里见到的chötens图案一样，其余的石刻均是采用两种技术中之一种技术制造的。一种是，采用浮雕的方法而不是用颜色对比的方法深深地刻入岩石使文字或图案显现出来。第二种方法是象阿里石刻一样，使用颜色对比的方法，只是把字的笔划处刮掉，而后在表面暗黑的天然色中留下了字迹。在喀拉孜(Khalatse)的摩拉维亚人的基督教石刻就是采用的这第二种方法。我推测阿里石刻的简单的雕刻技术是一种更为古老的方法，后来为另外两种更复杂些的工艺取而代之了。

结论

吐蕃的军队在公元七世纪首次攻占拉达克，彼时，拉达克正在象雄（ཞང་ཞུང་）王国的辖下，由吐蕃大臣噶东赞·玉松（མགར་སྟོང་བཙན་ཡུལ་ཟུང་）指挥的战役的结果是：象雄王国成为吐蕃王朝的属地。在七世纪末期与八世纪初期吐蕃与唐朝战事再起之时，吐蕃人似乎没有使他们西部的领地象北方的属地一样得而复失。在八世纪，他们又重新获得北方的属地，占领这些属地直到公元842年朗达玛死为止。大体上可以估计到中亚吐蕃文献年代是从八世纪末叶到九世纪上半叶的第

二次吐蕃占领期。虽然吐蕃及中亚的有关宗教或非宗教的卷文看起来似乎是汉人重新征服吐蕃后的十世纪中期的产物，但从我们所鉴别出来的出现在军事或非军事的文书中的大多数名字来看，这些文书很明显是在吐蕃实际占领期间写成的。

这个时期——大约从公元760年到840年之间——也是吐蕃石柱碑刻时期，我们已经看到了有关吐蕃碑刻与阿里石刻的比较。我认为可以在这大约八十年的期间里推测出阿里石刻的年代。

如同在表面上很相象的尼乌拉（Nyurla）和喀拉孜石刻的地址一样，石刻的所在地点显然有着举足轻重的意义。一条主要的进攻路线从西部直达印度河。在这三处地方（当然还有其他地方）山谷变宽成为河道，而在有水的地方（这在沙漠地带总是稀有的所在）军队有可能进行大规模的设营，而且军队还可以不断从地方居民中扩充兵员。任何进攻者所面临的一个困难的任务就是要阻止对方军队连续不断的集中。在阿里遗址的这座桥和两个要塞（一个在桥边，另一个在塞斯浦（Saspol）证明了这个地址所具有的战略价值。在这里，吐蕃的统治者们一定驻扎了一支大规模的武装力量，不能把他们的名字同驻扎在和阗与敦煌军队官兵的名字分开，说明这些兵可能源出一个共同的讲吐蕃话的地区。在他们的名字中偶有类似དེ་ཞིག་的古怪的佛教名字在那时完全是想象出来的。在这些军队中很可能有一支主要地为非吐蕃人组成的占领军。九世纪中叶以后由部分贵族分子率领的避难者从吐蕃政权所在地移进来的时候，毕达克（Petech）认为拉达克处于吐蕃文化的影响之下（阿里寺庙7号碑

刻反映了这一事件）。我认为无论如何没有理由说吐蕃移民和文化影响不应该在更早的军事占领时期开始。留下这些石刻的官兵们可能是亲身经历了这一过程，其中有些人可能是没庐氏（བྲོ་）、噶氏（མགར་）以及其他家族的军官。

西夏王国中的藏族和藏族文化

(苏) E·J·克恰诺夫 著 小卫 译

在西夏文文献中，党项王国被称为“大夏”、“白上大夏”和“民国”,按现代的观念，它是一个多民族的政权。它的主要民族成分包括弥或弥药（即党项）、汉、畏兀儿和藏族。据汉文文献的记载，时党项人称藏族人为“蕃”。M·V·索弗罗诺夫认为蕃乃是党项人读藏文བོད一字的汉文记音，藏人自称为“བོད་”。我们也作如是观。

由于古代吐蕃人，特别是在公元九世纪中叶吐蕃帝国垮台以后，曾居住在后来成了西夏国版图一部分的那些地区。居住在西宁城和凉州（武威）以南地区的西夏百姓组成了联盟集团，每个地区只要那儿的藏族居民不占多数，那么他们就会有大约半数的本地居民作补充。例如，有一件西夏文文献，它是一个付之实施的帝室诏诰的抄本，其中提到了一次发生在天盛（1149—1169年）年间的藏民暴动，暴动者在一树林中躲避官军的进攻，这个暴动集团拥有145户，共2790人[1]。在同一文献中，还提到了党项和藏族“所有者”。在西夏不管他是否享有官衔，只要其是个人自由耕作者和牧民都被称为“所有者”。

我们知道，在十一世纪，西夏曾与东部藏民几开战火。东部藏民对西夏政权的这种敌对行为后来转而逐渐趋向于恪

守中立，有时甚至在藏人和西夏人之间还建立盟誓，采取联合行动以反对宋朝，这主要是因为受当时在此地区的汉族政策的影响，当时宋朝企图吞并阔阔诺尔（青海）地区[2]。而整个十二世纪，藏人和党项人睦邻修好，双方没有发生任何战事。

藏族人在党项政权中是享有平等权利的公民，党项人的法规没有规定任何有关党项人享有其它外族人所没有的特权的条文；不同的人犯有同一种罪行则按照那人的社会地位（身份自由与否？是贵族还是附属民？有无品衔等等）和他在血亲体系中的地位（是亲还是疏）分别量刑处置，而并不取决于犯人是属于哪个部族。而且，在一些按律令判决的特殊案例中，外族人也享有减刑、或完全免于刑戮的权利。战争中只要敌方君主能率其下属军队自愿向党项人称臣款服，即被党项人称之为"客人"，这与汉文史料的记载是完全一致的，"其它政权的权贵和诸王的儿孙和那些自己的邦土已被消灭或者已称臣款服了君王的后裔都被视为'客人'"[3]。

在西夏政权中，任何外族人都可能取得任何高位，尽管我们并没有充分的理由来设想党项人并没有注意到要维护其至高无上的权利。这种权利实际上早已被在嵬名统治家族其他成员以前的优先权所巩固了。在官场中，汉人自然要比藏族人或党项人更其得手，但在藏族人的仕途中也并没有什么障碍。在党项政权中，外族官员的地位首先取决于他们的职务而不是他们所属的部族。就象我们在其法典中所见到的一样，"假如属于党项、汉、藏、畏兀儿等不同部族的官员在一起供职时，因为他们有不同的职务，行使不同的职事，因此他们不得不遵循按照他们各自的职位的高低排列的既定次

序就坐”。为法典所规定的统治家族党项贵族的唯一的特权只是体现在许多官员官职相同的时候。假如从属于不同部族的官员、党项族和非党项族的，掌握“同样的职事”，那么，“不问那些官员品位的高低，最尊者理应是党项人”。假如违背了这个法律，则对富裕者的惩罚是出一匹马，而对常人的处罚则是杖十三下，假如一个党项人故意违背这种既定的秩序，那么将支付五千罚金[4]。

我们尚未发现有关在传教和平民日常交流范围内可能平等地使用藏语的材料。很明显这儿尤其需要党项语言和文书的资料。但毫无疑问藏语在佛学领域中是享有平等权利的。而且这是西夏政权中的佛教徒所使用的唯一的语言。按照西夏周围人们带有学究气的功利主义观念，藏族人在十一世纪乃是最忠诚、最热情的仆人。在西夏文文献的第一文本中就有这样一个按照汉文《千字文》格式所作的诗文：

党项人活蹦乱跳，
契丹人踽踽而行。
大多数藏民敬仰天国的佛陀和上师，
而全体汉人却更喜欢俗世的文学，
只有畏吾儿人自得其乐地吸着酸奶[5]。

党项人在编纂佛经时通常采用西夏文、汉文和藏文三种文字，这已为许多序文的说明所证实。在哈喇和屯（今内蒙古额济纳旗，哈喇和屯即黑水城——译者）与西夏文和汉文文献一起也发现了一些藏文文书和木简，而藏文文献的数量要大大地少于同时发现的汉文和西夏文文献。

西夏的佛教僧团经常是按照他们各自所信仰的教义来组织的。有关一〇九四年修建的《重修护国寺感应塔碑》，

有一个来自凉州的西夏文和汉文合璧的文书，分别提到了藏人僧团和汉人团体。以下便是在文书中所记载的："加入感应塔碑的汉、藏二个团体的监察官，僧官穿红色的服装，旺丹洁玉"、"教士们（整修塔碑）的副监察官，加入感应塔碑的汉人团体的头领，僧侣曲志清"和"教士们（整修塔碑）的副监察官，加入感应塔碑的汉人团体的头领，僧侣法志一穿红色外套"[6]。在《天盛改定新法》称为《新法》的附录中，我们可以发现一个有"党项人僧团、藏人僧团、和党项人与汉人混合的僧团"[7]的记载。但我们依然没有任何证据来证实在西夏是否还存在一个与党项——汉族混合僧团相并列的藏族——党项僧团。

精通藏语和藏文佛教典籍对于在西夏的一个有教养的僧侣来说是必需的，它是每一个想操纵僧团管理权的僧人无论如何要取得的一个必不可少的条件。西夏王国的法律明文规定："假如有这样一些懂得并能顺利阅读佛经和"迦它"的党项族、汉族、藏族青年，那么他们中那些行为规范已被确定了的，则依次一个一个地或二个二个地，每人都可以被任以最高的职事或者成为那些帝室内部行政机构的主要秘书职事中的"变动着的阶层"。所有十四部佛经和咒语都是每一个已授职事者所必需阅读的，而且还得按照既定的原则来读[8]。堪布一职的候选人必经过特殊学术机构的"教师"和当时可以找到的藏语专家们的检验[9]。

因此，藏语在西夏是与西夏语和汉语并驾齐驱的佛教语言，因为在西夏百姓中有许多部族成分，因此，一个西夏的佛学专家除了其母语和梵文之外至少得懂得以下三种语言中的二种：西夏语、汉语、藏语，这已成为一种原则。畏兀儿

语作为佛学语言在我们所能见到的资料中没有出现过。

这儿我们似乎可以这样认为，藏族对于西夏的这种基本上是兼容并蓄的文化的影响首先毫无疑问应该是藏传佛教对其的影响。就象早已被西田龙雄教授所强调的那样，西夏人经常同时从汉文和藏文典籍中将不同的佛教典籍翻译成西夏文[10]。按照一串棕榈叶的方式装帧的梵箧式书籍，在汉地已经鲜为人知的时侯，却通过西藏传入了西夏。在西夏，所有书籍，不管是印刷品还是手抄本，其各种装帧型式都是享有盛名的，而对所有有关佛学内容的书籍，全部流行这种梵箧式。装帧方法实在是应该值得人们注意的。藏族对于西夏的佛像塑造的影响也是十分强烈的，这早已被对在哈喇和屯所发现的佛像所作的特殊研究所证实，他们的制作式样接近于广泛流行于东印度、尼泊尔和西藏的金刚乘（密宗）的佛像样式[11]。

假如说汉地对于西夏的影响不只是他们的行政管理艺术和与其紧密相联的孔孟之道，而且同时还包括首先从东汉开始兴起以后一直在汉地传承的佛教宗派的影响；那么西藏对于西夏的唯一可以见到的影响仅是在佛教这一范围之内，是在那时已经从印度传入西藏的一般的和经过修正了的有关佛学的所有东西之内。

在西夏藏族人与党项人是紧挨着居住的邻邦，后者在日常生活中不可避免地要受到前者的影响，但是我们对这种影响以及这种影响在党项人生活中所起的作用都毫无办法说出任何事实根据。党项与藏族族属相同，在他们之间一定存在着某些语言学上的类似，尽管党项人严格地使自己和藏族人分离。这就启发我们：除了佛教以外，他们相互之间的沟

通，很可能还根源于他们共同的祖先——“羌”。这个共同的祖先同时植根于党项文化和藏族文化之中。这些共同的因素可以从他们对天国和天国的居住者的狂热的崇拜和由此而来的各种信仰和其对周围世界的普遍意识上来追寻。我们试图从一个与一个很特殊但却非常重要的西夏学问题相关的例证上来证明这一点。

不言而喻，“西夏”这一汉文名称与那些直接见于西夏文文献中的名称之间存在着一定的形式上的差别。这个称号的核心部分毫无疑问是“夏”，这可以作这样的解释，党项人是为了使人们相信他们是从公元前3000年直到10—13世纪由党项人占领的土地上所建立的带有半传奇色彩的夏朝一脉相承下来的，因而同样是华夏正统。与此类似，他们还企求以此使他们自己与赫连勃勃所建立的大夏政权相沟通，后者是匈奴王室的后裔，他们于公元四世纪末、五世纪初在同一地区建立了政权，而匈奴则自视为上面所提到的夏后氏之苗裔也[12]。但若要从汉文和西夏文资料中去解释我们所知道的“夏”这个称号则似乎更其复杂。汉文资料把它称为“西夏”，很明显是因为它位于宋朝的西方，这是一个十分现实合理的说明。党项国王元昊[13]将自己的政权公开声称为“大夏”，而汉人当然不愿意称其为“大夏”，因此他们更乐意将此政权称为西夏而不是大夏，一个更为棘手的问题是在西夏文文献中西夏政权的名称是“白上大夏”或者其变形“白上夏”。所有这二种名称都可以经常在好多种资料中找到。四十年前，王静如[14]和N·A·聂历山教授就“白”“上”二字的译写展开了争论，他们二人都很正确地确认这二个字都是象征词，但它们究属象征什么，则依然暧昧不明。王静如

认为对“上”一词的翻译不应从语义学这个角度出发，而应从语音学的角度出发来释读，将其读作“民”，连结起来则为“白民大夏”。涅夫斯基则在西夏文文献中发现了这一名称的另一个变体，即将西夏政权称为“民国”，自然他不能同意将“上”这一象征词仅从语音学的角度进行释读。因为他清楚地知道关于党项人的自称还有一个更特殊的形式，即“民”。这早已为A·I·伊风阁所指出[15]。因此，聂历山主张将“白上”这个组合词作为党项人发源地的一个代号来释读，译作“白上”（河），这儿“河”一词省略掉了，他还具体地确定所谓“白河”就是今四川省境内的“巴水”[16]。必须指出的是，这个解释也并非尽善尽美。当我在汉文文献中发现了西夏政权的另一个称谓，即简单地将其称为“白国”时[17]，我开始怀疑聂历山和王静如所作的释读的正确性。与R·A·石泰安教授的见解相同，我也认为这二个象征词可以更正确地逐字理解为“白”和“上”。我所根据的是这样一个事实：在古藏文中，“白”（[illegible]）是一个与弥药相联系的古代部族组织的名称——“白洞”（[illegible]）[18]。而“上”则亦可简单地理解为“上国”。（占据高的位置）[19]。

不过，近来我觉得似应另有一种可能性可以修正这个问题。假如我们稍稍检讨一下对于藏学家和汉学家们都很清楚的“白”“上”二字的象征性意义，则我们可望得到一个十分有趣的结论。“白上国”似乎就是党项政权的全称和西夏的对应词，“白上大夏”就是汉文中的西夏，当然汉文中是没有“大”字的。

诚然，在从汉地古代开始白颜色就是与西方的象征意义

联系在一起的[20]，因此一个汉人在1068年所写的“白国”一词，在这里完全可以释读为“西国”。另一方面，在古代藏族人中间，其空间方位的表示是这样的：“上”（སྟོད）表示西，“下”（སྨད）表示东[21]，而党项人的方位概念则与此完全一致。我们可以从一个著名的赞扬西夏文字的创造者的颂词中来证明这一点：

在（地球的）东方升起的是吐蕃人的邦土，

而在（地球的）那个边上落下的是汉人的国家。

聂历山对此作了文学性的翻译：

遥远的西陲屹立着高吐蕃的土地，

极东处汉人的国家则躺在洼地之中[22]。

因此“高”一词完全可以释读为“西方”，党项人这种融汇一体的文化特征促使他们利用汉语和藏语（抑或古时候他们自己的）的象征意义而将其政权命名为西夏，但是所采用的是既不直接出现“西”这个字眼，又完全可以使汉藏双方都是以明白的方式。“白上大夏”是“西大夏”的一个代名词，而出于众所周知的原因汉文记载略去了“大”字，它变成了西夏的一个简单的同义词。我们不知道汉文“西夏”一词是从西夏文“白上大夏”译写过来的，还是党项人根据“西夏”一词将自己的政权译成了“白上大夏”。总之这二个词是汉文化和藏族文化相结合的一个象征，而这二种文化对于党项文化则有着持久的影响。

注释：

〔1〕苏联科学院东方学研究所、列宁格勒分所特藏西夏文文献，目

录编号第4189号，页20。

〔2〕参见E·J·克恰诺夫，《西夏史纲》，莫斯科，科学出版社，页136—140，188—195。

〔3〕《天盛改定新律》：天盛（1149—1169）第二章，苏联科学院东方学研究所，列宁格勒分所特藏西夏文文献，目录第153号，页1b—4b。

〔4〕上引西夏文献特藏，第十章，第4054号，页44a—45a。

〔5〕E·J·克恰诺夫，《蕃汉合时掌中珠》，《西夏文文字研究教科书》，见《中国和朝鲜文学的风格和格式》，莫斯科，科学出版社，1969，页217。

〔6〕西田龙雄：《西夏语研究》，卷一，东京1964，页274—275。

〔7〕《新法》第十章，上引文献，目录第827号，页72，第十五章，目录第784，页24。

〔8〕《天盛改定新律》，第十一章，目录第2591号，页34b—35b。

〔9〕上引文献，页32b—33a。

〔10〕西田龙雄，《日本天理大学图书馆所藏西夏语文献》，1957，第9号，页15。

〔11〕T·B·格列克等著：《额济纳旗哈喇和屯城所见西夏文献研究》，见《纪念报告会论文集》，1964·10，列宁格勒，1964，页60。

〔12〕《太平御览》，北京，1960，页615。

〔13〕《宋史》卷485，《四部备要本》，页3787。

〔14〕王静如：《西夏研究》卷一，北平，1931，页77—78。

〔15〕伊凤阁：《西夏国书说》，《国学季刊》卷一，第一号，页677。

〔16〕聂历山：《西夏哲学》，莫斯科，P50。

〔17〕佚名：《西夏记》，北平，1924，第13章，页3b。（检《西夏记》原文引《宋史》杨文广传："……迟明，夏兵大至，与文广搏战，不胜而退。临行，遗书文广曰，当白国主，以万精骑逐汝也"。很明显这里的"白"是"报告"告诉的意思，作动词。此误作为形容词，把"白国"

视为专称，大误。（详见黄振华：《评苏联近三十年的西夏研究》文，《社会科学战线》，1978年第二期——译者）

〔18〕R·A·石泰安：《汉藏语系古代部族研究》，巴黎，1959。

〔19〕E·J·克恰诺夫：《西夏史纲》页55。

〔20〕L·P·索恰夫，V·L索恰夫：《中国服饰，文学和艺术的诠释、历史和象征》，莫斯科，《文学杂志》1975，P.22。

〔21〕R·A·石泰安：《西藏的文化》，巴黎1962，页24。

〔22〕上引文献，目录第121号，没有标页码。N·A·聂历山：《西夏哲学》页80。

作者介绍：克恰诺夫，现任苏联科学院东方学研究所列宁格勒分所副所长。该所是苏联藏学研究的主要基地，大部分苏联藏学家都在这里工作。克恰诺夫本人原在列宁格勒大学东方系攻读中国语言和历史。1964年曾在北京大学学习，1970年获史学博士学位。自1959年起参加苏联科学院亚洲民族研究所列宁格勒分所整理西夏档案，开始学习西夏语文，著述甚丰。据初步统计，苏联近30年发表的有关西夏史论著，将近一半出自克恰诺夫。其研究范围广及西夏历史、地理、政治、经济、军事、宗教、文化、语言文字各个方面。主要著作有《西夏史纲》、《西夏语语法》等。

（译自《匈牙利东方学报·乔玛纪念文集》
1979年、布达佩斯）

八思巴上师遗著[1]考释(Ⅰ)

——关于萨迦·班智达的活动

(匈)J·史尔弼 著 史卫民 译

大家都很熟悉萨迦·班智达，因为他在西藏历史上起过很重要的作用。关于他的生平和他出使蒙古的情况，我们几乎全部得之于后世的藏文文献；至于当时的资料，现在只能在他侄子八思巴上师的遗著中寻找。本文即旨在搜集八思巴著作中有关萨迦·班智达生平和1251至1252年间西藏人最早出使蒙古情况的有价值的资料。

人们也都知道，最早和包括萨迦·班智达在内的西藏喇嘛建立关系的，是哈剌火州的领主阔端（Ködan）[2]。我现在只找到了一段直接谈及阔端和萨迦·班智达交往的资料[3]：“贵由的兄弟，享有权力和无限荣耀的阔端，与大汗同掌朝政，[4]……表达了对教主萨迦·班智达的邀请和尊崇。由于教主的赐福，他得到了一个名叫只必帖木儿[5]的儿子……。”[6]西藏史家在叙述萨迦·班智达与阔端交往的成功时总是说他治好了阔端的病，[7]此处因祈福得子的说法实在真伪难辨，它很可能与对观世音的崇拜有关。[8]更重要的是在其他史料里都没有记载只必帖木儿的生年；我们现在能做到的只是从八思巴的叙述中推出一些事实来（萨迦·班智

达生前的实际活动除外），那么只必帖木儿应该是生于1247（或1248）至1251年之间。

从另一个角度来看，这段记载更有意思。八思巴的著述和以后的史料都说萨迦·班智达是用法术获得了成功。毫无疑问，决定萨迦派影响增长的根本原因是政治因素；但是考虑到蒙古统治者总是热衷于巫术，那么上述记载可能正是一个暗示。萨迦·班智达很可能是通过一些法术（关于这一方面，参照莲花生的密教法旨）取得了阔端的同情（阔端的政治动机除外）；当然，同情并不意味皈依佛教[9]。

八思巴关于萨迦·班智达出使活动的记载，总的说来还没有进行过严格的历史考察，[10]有时我们不能不对它进行新的考释和研究。八思巴记道：“……在同掌朝政（参看注4）的阔端的感召下，〔萨迦·班智达〕启身东行。在那里他向许多操不同语言的人宣讲神的启示，根据他们的能力（原文为“份儿”）指引他们走上完全解脱的道路……”（原文为韵文），[11]所谓许多操不同语言的人可能指的是畏吾儿人。在八思巴的另一个著作中（参看注14），他提供了一些关于畏吾儿人以及他们与西藏人交往的很有意义的重要资料。现在让我们回到原文：“〔成吉思汗〕之后，皇室的第五个大汗是忽必烈，……他崇信神示，对吐蕃之境表示出特别地宽容，制订了好几种法令来保护雪山之地。〔有一个地方〕叫萨木冈（ཟམ་ཁ་གང）[12]。在朵甘思省[13]，是东、西、南、北四极的〔中心〕：为了所有人的利益，忽必烈指派“顿粗”（[illegible]，参看注2）为全省的首脑……”（原文为韵文）[14]。

此后，八思巴提到了畏吾儿人叶仙鼐，叙述了他的世系（《萨迦五祖全集》ᠭ函，316a）：哈亦秃（Qayimtu）[15]

——（子）土坚海牙（TūKäL qaya）[16]，妻秃迷失帖尼（Türmis terim）[17]——（子）叶浑思海牙（yügrünč qaya）[18]，（弟）撒温思海牙（Sevinč qaya）[19]，（次弟）叶仙鼐（参看注23）（畏吾儿族哈剌火州[20]人）。

八思巴下面继续道："为了保卫疆土，给顿粗指派了一名助手(即叶仙鼐)[21]，并授予他权利([illegible])、爵号([illegible])和牌符([illegible])[22]。〔他〕卓有成效的工作赢得了对〔他的〕信任。他（即叶仙鼐）的上师……是萨迦·班智达。在他的〔上师〕的恩赐下，他得到了神的启示……"（原文为韵文，见《萨迦五祖全集》ᵖ函316a—b）后面是一段关于叶仙鼐1275年宗教活动的重要记载，但这已超出了本文的范围。

在汉文史料中也能找到叶仙鼐的材料。据《元史》本纪（卷133）[23]中统二年（1261—62），忽必烈授给叶仙鼐金虎符，任命他为西道都元帅[24]，同时授予他吐蕃(即西藏)宣慰使[25]之职。后来他迁官云南和陕西，于1304至1305年间死于陕西。尽管萨木冈是个城镇还是个地方现在尚不清楚，但它至少在1276年以前肯定是或者包含着一个佛教中心，它的首领是顿粗[26]。我们引用的这段史料证明它还是一个行政中心（参看注7），至于它是否还是在这一地区的外族军队的屯营地点，我们现在还不能确信。一个畏吾儿人被任命在西藏担任要职并不奇怪，因为畏吾儿人和西藏人一样，是自动投靠蒙古人的。在整个蒙古帝国时代，畏吾儿人用他们熟练的理政艺术赢得了比较特殊的地位[27]。更有意义的是叶仙鼐在萨迦·班智达的引导下皈依了佛教，他为蒙哥和忽必烈都立过战功，自然会得到他们授予的官职。但是

叶仙鼐本人成为吐蕃宣慰使[28]这一事实清楚地表明，蒙古统治者至少在那些多少受到过礼遇的地方，在官吏任命上考虑各种宗教的因素高于政治因素。就蒙古人来说，这可能只是一种姿态，因此不能给以过高的估计。但是象西藏这样一个宗教地区，最希望得到的当然是蒙古人与其和平合作的保证，对于这一点也不能低估。

这里还留下一点问题。八思巴写过两封很重要的信（均为1252年写于凉州），其中保留了一些1251至1252年间的有价值的材料。第一封信（参看注52）的开头叙述萨迦·班智达的情况。接着的是保留了蒙哥诏旨的一段重要叙述（带～～～部分为著者所译）："大自在者〔萨迦·班智达〕去世以后，吾等众人俱得享安乐。忙哥台（Mong Ketei）[29]大王也来了[30]，对〔吾等〕甚为关怀。蒙哥汗[31]已经即位，〔他〕向全国（原文为向各方）发了一道诏旨（札撒）[32]。根据这个诏旨，全国都很欢乐[33]。"（译者按：此段译文有误，陈庆英同志的译文可以帮助纠正，现转载于下："虽在此大自在者去世之后，因法主本身慈悲之法力，吾等众人俱得享安乐。皇子蒙哥今已即位，对吾等甚为关怀。蒙哥汗即位之诏书已向各方宣布，境内各处平安。）特别宣布了对〔佛教〕僧人（bande）免除（[Tibetan]）[34]兵差（[Tibetan]）[35]和贡（[Tibetan]）[36]赋（[Tibetan]）[37]上缴国库（[Tibetan]）[38]，使臣（[Tibetan]）[39]不得（[Tibetan]）[40]在僧舍[41]和寺庙（vihāra）[42]住宿。〔他们〕不得（[Tibetan]）摊派兀剌（[Tibetan]）[43]，每个僧人[44]均须按照教法向上天祈祷，为我们（即蒙哥）祝福[45]，所有僧人之事俱由萨迦派掌领[46]的良善诏书。这个诏书已宣谕四方，它

〔还有以下内容〕[47]：〔蒙哥汗宣谕于我〕：已派使臣[48]去吐蕃清查户口和划定地界〔即设置行政机构〕，可派遣一些[49]僧人同往。为此，格西多吉周（Kalyānamitrar Do-rje-'brug）[50]和格西松布（Kalyānamitra Sum-bu）[51]师徒二人被派到了我们这里（即凉州？）。他们已记下了[52]上述〔宣谕〕的详情。在〔吐蕃〕虽有一些流言传播，汝等〔不须〕惊惧，一切[53]都将获得平安。求大铠甲（mahārarma）〔即宗教〕保祐，汝等当努力敬奉上师。〔我们的〕信写于1252年2月16日（据陈庆英同志译文，为阳水鼠年春二月五日，即1252年3月16日——译者）凉州王宫的佛殿（vihāra）[54]。”

另一封信是写给琐南僧格（བསོད་ནམས་སེང་གེ）[55]的。他早已收到这一封信，可能是萨迦·班智达写的，请求继续他的蒙古之行和给他年轻的侄子与继承者八思巴受戒。琐南僧格回了一封信，可他本人并未前往。这就解释了八思巴为什么在萨迦·班智达死后再一次给他写信[56]的原因。这封信也提到了蒙哥的诏旨，但比我们已经译释的同一诏旨[57]短得多，所以没有必要再把它翻译出来了。

在本文的最后，我想提出两个问题。1251年蒙哥的诏旨和以后忽必烈的诏谕（虽然其中一份是个“倒退”）[58]都明确规定了萨迦派在西藏的宗教特权。T·V·怀利对阔端为什么选择了萨迦·班智达已有过较有说服力的解释[59]，可当时的形势较他叙述的要复杂得多，因为在蒙古诸王手下有来自西藏的各派喇嘛。怀利对萨迦·班智达的评述是：

阔端之所以选择萨迦上师而不选择别的喇嘛，是因为他希望所选择的人物、喇嘛能够顺从地将这

一地区交出来；与此人应该是长期的合作，而不是暂时的妥协；因此，长期控制的需求是事物的本质。在这一方面，萨迦·班智达最为合适，因为他不是僧侣集团选举出来的宗教执事，而是天生的教主。最早控制萨迦派宗教和经济大权的款氏始终是萨迦的教主。该族对萨迦派的世袭控制为蒙古人保证西藏的长期屈服有着实质性的意义[60]。

可是，我们已知道一个叫作那摩（Na-mo）的西番僧人[61]，早在1247年就被贵由封为“国师”，掌管蒙古汗国的释教事务（蒙哥在1251年的诏书里也承认了这一权利，这是否就是八思巴信中收录的那份诏书？），1255年时还可见到此人[62]。他和他的教派为什么没有得到在西藏的特权，这显然还是一个问题。怀利的解释大体不错，但是具体权力、人物以及重大事件之间的正确关系可以说还远未揭示出来[63]。

还有一个值得注意的问题。八思巴的信中几次提到“清查户口”。藏文和汉文史书都说第一次括户是在1268年，“十三万户”([illegible])也出现于1268年[64]。怀利断然否定1268年之前设置过地方行政机构[65]。可是我们引用的史料已证明蒙古人早在1251至1252年间就布置过括户[66]；在126[illegible]到1262年间又在西藏设置了真正的地方管理机构（参看顿粗和叶仙鼐的活动）；当然毫无疑问“1268年是蒙古人以八思巴在京城摄管西藏的开始”[67]。至于早期这次括户的原因，须与蒙古人的远征南诏（1253年）联系起来。蒙古统治者需要一个组织良好、安定、忠实的西藏（为此，蒙古人将特权授给了僧侣）来保证1253年对南诏本土的进攻[68]。当时萨

迦·班智达已经去世，但他的侄子没有辜负他的信任，成功地继续了他的使命。正是这一成功，揭开了西藏历史的新的一页。

注 释

〔1〕见《萨迦五祖全集》6卷—7卷，ᄆ函、ᄆ函，東洋文庫编辑，东京，1968。

〔2〕注意，在第二式非词首的带着固有元音的音节可以译写成音素E，在字首时则用藏文字母e来表示。这就解释了为什么我在转写时用了ä和e。例如：Ye ga等于Yeka，du-gal等于tükal，mu-ga等于mü（ö）gä，du-lag等于tülak，等等，以及be-mur等于temür，de-gus等于tegüs，等等。很明显，此处的Go·dan代表ködän（或kö-ä n，不是ködön）。关于e和ä的转换，见N·鲍培《八思巴蒙文碑铭》（后文简称鲍培文），威斯巴登，1957，页25、30—31。关于ködän这个名称，见G·德弗尔《新波斯语中的突厥语与蒙古语成分》，威斯巴登，第3卷（1967），页618（参看注31）。

〔3〕这段叙述一般人认为与历史事实不符，参看篇名为 [藏文] 、《萨迦五祖全集》ᄆ函258a—b的著作：“同时，我们的上师，教主〔萨迦·班智达〕大智大悲，对众生大慈大悲，深习佛陀教义，不承认他的洋福和安乐来于皇室〔即阔的《Aqa端〕……”

〔4〕藏文为 [藏文]“同掌朝政”可能不是最合适的译法，它然指显的是比蒙哥汗低一级的人（即副王）。参看注21和F·W·克利夫《Minu》，《哈佛亚洲研究杂志》，24，页72。

〔5〕此人是阔端的第五个或第三个儿子，参看韩百诗和伯希和著《〈元史〉卷107译注》，莱登，1945，页74注5。由于蒙语中的轻唇音已逐渐被相近的辅音所取代，所以jibik源于突厥语的cibiq或cipiq不是

没有可能。参看德弗尔上揭书，页43—45；G.克劳森《前十三世纪突厥语词源字典》，牛津，1972，页395。

〔6〕篇名：[illegible]萨迦五祖全集》ㄇ函 313a—b。

〔7〕关于这次传奇式的治病，参看T·V·怀利富有启发性的论文《蒙古初征西藏再探》（下文简称怀利文），《哈佛欧洲研究杂志》37，页112与注6和D·舒的大作《蒙古皇帝对西藏僧人的诏令和文告》（以下简称舒文），圣·奥古斯丁，1977，页55。

〔8〕祈求唐喀和观世音都可以得子，见A·Sarkoz《来自蒙古人的唐喀》，载《乔玛纪念论文集》，L·李盖提编，布达佩斯，1978，页393—401。值得注意的是，八思巴在他的颂辞([illegible])中多次祈求唐喀保祐只必帖木儿，详见ㄇ函138b—139a。

〔9〕关于聂思托利派和萨满教（或者“上天崇拜”更为合适）的失势，见舒文，页53—56；关于这两种宗教的总貌，参看怀利文，页116—120；H·kunishita《早期蒙古皇帝与京俄派僧侣的关系》，11—12；K·萨迦斯特《白史》，威斯巴登，1976（多处）；P·戴密微《马可波罗时期中国的宗教形势》，罗马，1957，页193—236；本文注释57。

〔10〕见注3。

〔11〕题名：[illegible]《萨迦五祖全集》ㄇ函310b。

〔12〕R·A·石泰安考订此地在德格（Derge）附近，见《西藏格萨尔史诗》，巴黎，1956，1卷40a，2卷75a，《藏族英雄史诗研究》，巴黎，1959，页129，198—200；《汉藏交境的古代部落》，巴黎，1961，页52注147。这种定位可能是对的，但是不同地区的疆界在历史中会发生多次变化，也就是说，他确定的十三世纪马儿即马儿甘([illegible])的位置向东北偏了许多；八思巴总是写作[illegible]（即汉文临洮）。参看下注。

〔13〕参看耶施开的辞典，A·费拉丽指出，萨木冈在朵甘思境内

(《卫藏圣迹志》，罗马，1958，页20）；关于朵甘思和乌思藏的问题，参看T·V·怀利《世界广说》，罗马，1962（多处）。

〔14〕篇名：ཁ་ཆེ་[illegible]《萨迦五祖全集》，ᵖ函316a.b。

〔15〕此人身份不明。

〔16〕此人即奥格勒的“Tügan Qaya”（显然是来自汉文名称的错误转写），参看B·奥格勒《中国、耳其》，台北，1964，页110—111；关于“土坚”(vollstandig)，详见A·von Gabain（噶玛丽）《突厥语语法》，莱比锡，1950（参看该书后附词汇表）及拉得罗夫上揭书21；“海牙”（岩石）逐渐变成了名称的第二部分，详见伯希和《金帐汗国札记》，巴黎，1949，页70注；噶玛丽的词汇表。

〔17〕奥格勒未提到此人。Türmis（来自突厥语的tür）经常被用作人名，参看拉得罗夫上揭书页1，13，14等；《古突厥语字典》，列宁格勒，1960，页588。至于terim可能与腾格里有关，详见G·克劳森上揭书，页549。

〔18〕奥格勒上揭书页112—113收有此人短传，名作“叶举廉智海牙”，还原为“yügrünč”；八思巴将ögödei译作'O-go-ta（ᵖ函313a），与汉文译名“窝阔台”相近，参看韩百诗上揭书（1945）页51—52注3。八思巴还用另一种方式来表示颚音，例如他的“G·yung-rung-tas”（PHA 137b）毫无疑问就是玉龙答失（ürüngdaš，蒙哥第三子）。此处g-与-y-的联读并不是个辅音，而是个颚化元音，这种现象在藏文文献中很少见。用gy-连读来表示外来语的颚化元音，只见于藏人史家在不同的编年史中翻译的译名（详见G·N·列里赫《青史索引》，1—2卷，加尔各答，1949—1953）。假设这种译法并不经常使用，g-有时可以省掉，那么yüg-run就可以代替'G·yüg-run。这里还必须考虑在汉文翻译中ö和ü都既可以用来表示w，也可以表示y，韩百诗《〈元史卷108译注》页137中的“月阔察儿”（即ököčar）即为很好的一例。关于ögrünč，参I.·李客提《汉文译名中古代亚洲文明的词

汇》，1卷，182—183；另参本文注29。

〔19〕奥格勒已找出了好几个与此同名的人，但年代皆不符。L·C·古德里奇在《元代中国的西方人和中亚人》一文（《东方学》，罗马，1957）页10也提到了一个Sevinč qaya。sevinč即sävinč，详见本文注2。关于Sävinč（"欢乐"），参李客提上揭书页182—183及《元代汉文与回鹘文的对译》，《乌拉尔——阿尔泰年刊》，33，页240；克劳森上揭书，页790；A·V·噶玛丽上揭书词汇表。

〔20〕哈剌火州，详见伯希和《马可波罗游记注释》，巴黎，1958，页262—263。

〔21〕藏文作ཉེ་བར་བསྐོས，指位置稍低一点的职官（参见注4）；《元史》未提到他在西藏的任职情况（参见注25）。

〔22〕此三词含意不明，它们都是官员合法权力的标记。关于བཀའ་དཔྱད和ཐུག་ཐུག，参看A.麦克唐纳夫人《P·T·1286、1287、1038、1047与1290的文书》、《西藏研究》，巴黎，1971、页324—325。

〔23〕奥格勒书中也提到了叶仙鼐，见页111—112。据奥格勒的记载，此人参加了1235年的攻宋战争，可见他遇见萨迦·班智达时已不是小孩。本文引用的关于叶仙鼐的史料，奥格勒只翻译过一部分。关于Esen即Asän，详见注2和注19。

〔24〕参看O·弗朗克《中国史》，4卷，柏林，1948，页561（都元帅条）；G·图奇将其等同于藏文的དམག་ཆེན（《西藏画卷》，罗马，1949，页16），舒迪特不同意此说，详见其书页155注173。亦参伯希和《马可波罗游记注释》，页858。

〔25〕该职负责边疆地区的军务；详见弗朗克上揭书页561（宣慰使条）及P·拉契内夫斯基《蒙古大汗与释教教派》，Asiatica—Festschrift Friedrich Weller，莱比锡，1954，页495；J·A·波义耳《成吉思汗的继承者》，纽约——伦敦，1971，页280注147。

〔26〕顿粗（s+on-+shul）名见于1275年（ㅁ函306b），任萨木冈地方之长官在1276年（ㅁ函318b）。1276年的文书证明当时该地

已是一个宗教中心，因为此地在这一年已应蒙古诸王的要求准备了各种佛学著作。

〔27〕在八思巴的著作中(1275)，简述了扎西坚参（བཀྲ་ཤིས་རྒྱལ་མཚན）和唐古台（Tangud或Tang-,utai）合作的情况，篇名见注11。1267年八思巴的著述中也提到此人（PHA，139a），但至今仍难以考清此人的身份。(关于该名，见韩百诗上揭书，1954，页106)。此人可能与陪同阔端前往甘肃的速敦那颜之子唐古台为一个人（速敦那颜的妻子是阔端诸子的乳娘)；参看伯希和、韩百诗《圣武亲征录》，莱登，1951，页153—154；关于速敦那颜，参看波义耳上揭书，页252、270、312。

〔28〕1261年大约是在西藏设置外族官员的最早年代。

〔29〕此名难以考订，八思巴此处指的是蒙哥即位之前的名称蒙哥台王还是指的另外一个人，现在还不清楚。此人也可能是阔端诸子之一，韩百诗还原为Mönggädu。《元史》亦提到此人，参看韩百诗上揭书(1945)页74注1、3；这个蒙哥台或蒙哥都在蒙哥即位时还在哈剌火州(波义耳上揭书，页20，204—205)。此外，忽必烈孙忙古带曾于1268年被派往西藏(参看怀利文页125注80，《元史》所记忽必烈诸孙中没有此名)。

〔30〕此处记述很关键，由此可以推断萨迦上师参加了登基大典。

〔31〕关于蒙哥的名称和传纪，见鲍培书，页29，70—72，注3。

〔32〕此即Jvasa。关于蒙哥的这道诏旨，参看舒迪特书，页159—162；鲍培书，页91，注26。类似的诏旨全部用白话公文体写成，现择一份与此诏内容相同的诏书来比较一下译文："成吉思皇帝、月阔歹皇帝、薛禅皇帝、完者笃皇帝、曲律皇帝圣旨里，和尚、也里可温、先生每不拣甚么差发不著，告天祝延圣寿么道有来。……这的每寺院里、房舍里，使臣休安下者，铺马、只应休要者。"(转引自鲍培书，页49—50)。

〔33〕我还未在所引诏书内找到与此句相等的句子。

〔34〕诏谕中大多作üJe(n)，ཞབ的"交纳"之意在辞典中没有。

在同根的动、名词之间st-可代替'd-，所以我们能够将འདེབ或འདེབས还原成动词སྟེབ或སྟེབས；在达斯的字典中སྟེབས为འཐབས的同义词（页291）。在苏玛蒂·拉特那的字典中，为ཐེར的同义词（页890）。

〔35〕上引诏谕中无此！

〔36〕可能是ཀ་ཤལ（等于蒙语的？）。

〔37〕可能译自蒙文（仅在鲍培的词汇表中出现过）。

〔38〕译自蒙语的c'ang或sang（源于汉文的“仓”，参鲍培文页83注10。藏文ཁྲལ་མཛོད（或ཁལ་མཛོད、ཁང་མཛོད）当是蒙语qan(u) c'ang的译文，参鲍培的词汇表。认真考释此句，可发现翻译此诏时用的是藏人的措辞（ཐེར除外），但格式和内容与上引诏书完全相同。由此我们可以推断，诏书中列举的各种赋税名称，对西藏人来说还很陌生，所以八思巴用那些在西藏意思更明瞭或流行的名称来代替。我们知道在西藏要交贡赋（即ཁྲལ或ཐེར），在1251年以前还要支兵差，参看图奇《西藏画卷》，页12；怀利文，页115及J．M．史密斯《蒙古和游牧民的赋税》，《哈佛亚洲研究杂志》，30，页46—85、注57的总述。

〔39〕见鲍培文，页81。

〔40〕他处未见此意。

〔41〕参看鲍培文，页88，注19。

〔42〕注意此处用词的转换，亦参鲍培文，页88，注19。在忙哥剌的文示中“寺院”被省掉了（参鲍培文，页47）；关于ལྷ་ཁང，见鲍培文，页88注19，页92注30。

〔43〕在八思巴的文书中经常出现ula'a（乌拉），藏文形式来于回鹘文的ular，参看G·德弗尔上揭书，2卷（1965）页102—107。上引诏书中提到铺马和只应，此处省略了后者，参鲍培文，页88，注20。除此之外，与前注引诏书的同一句几完全相同。

〔44〕此句的前半部分完全照字翻译，但是八思巴省掉了也里可温和先生。

〔45〕此处亦为逐字翻译，参鲍培文，页85，注11。

〔46〕这是第一次提到萨迦派在西藏的权益。

〔47〕我无法确定下文是否还是诏书；它以"དང"开始，应该属于诏文，可又以"ཟེར"结尾，可能又是蒙哥的口头宣谕。参注57。

〔48〕两个西藏人可能是受邀前往帮助清查户口，如准备人口、地产清册等。

〔49〕即从前藏(དབུས)和后藏(གཙང)派出。

〔50〕身分不详，参注57。

〔51〕身分不详，参注57。

〔52〕ཐོས代替ཐེས(八思巴的著述中很常见)。

〔53〕可能还有"欢迎来自各方的人"之意。

〔54〕篇名：ཚེས་ཟེ་པ་བདེ་བར་གཤེགས་དུས་དབུས་གཙང་གི་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་རྣམས་ལ་སྤྲིང་བ(AB·320—321)，诏书原文是：（略）。这是第一份藏译蒙文诏书，我不知道是否有汉文译文，因为我没能看到蔡美彪的《元代白话碑集录》，北京，1955。

〔55〕身分不明，参注57。

〔56〕所以我们译出一封信(完全依口语形式)即可看出其他两封信的情况。

〔57〕篇名《给上师琐南僧格的信》(སློབ་དཔོན་བསོད་ནམས་སེང་གེའི་སྤྲིན་ཡིག་ཟུར་ཕྱིན་དུ་བྱ་བ BA，383a—385b)。文中与此相关的原文是："汗王以当前事务系于心中、下诏令对僧人、方士等敬神之人一概免除兵差，使其安居，并命萨迦派管领所有执事及僧众。为资送此项诏书、清查人口迎请上师，已派格西多吉周和格西松布前来。"(据陈庆英同志译文)。D·舒迪特书中(页111)中有此信的译文，指出此信是写给扎巴僧格(གྲགས་པ་སེང་གེ译者按，陈庆英译文同此)的，又说此诏令发自阔端。但文中所引长诏文的发出者就是蒙哥)。

〔58〕舒迪特书，页102，103—124。

〔59〕怀利文，页113。

〔60〕怀利文，页113。

〔61〕该名当为梵文，R·A·石泰安比作噶玛拔希，参看P·戴密微的上揭书，页230，注19及H·E·黎吉生《噶玛派》，1—2卷，《皇家亚洲学会杂志》，1958，页136—164；1959，页1—13；怀利文，页11—12。

〔62〕此名最早见于《纲目译文》，多桑《蒙古史》2卷，阿姆斯特丹，1852，页261—262引用了此条史料。H·霍渥斯《蒙古史》1卷，伦敦，1876，页187—188由多桑书中转引。最早进行专门研究的是E·D·沙琬，参看他的《蒙古时期的官府碑文》，1，《通报》，1904，页373—374。O。弗兰克也提到了那摩，见上揭书5卷，页173—175；戴密微进一步指出，他可能也是克什米尔喇嘛或是萨迦班智达的弟子(后一种假设尚难以使人信服)，参看上揭书，页230注29。

〔63〕甚至忽必烈对西藏喇嘛的“信任”都很值得怀疑。汉地禅师海云在1242年就向忽必烈传授过佛教，又给忽必烈的第二个儿子起名真金(即八思巴的ཇང་གིམ)。在贵由汗和蒙哥汗时由他掌管释教各种事务。和八思巴一样，到1285年前，他一直是真金的教师。参看戴密微氏上揭书页200—204；弗兰克上揭书，页173—175。也就是说，他是蒙古宫廷中很有影响的宗教人物。这样，八思巴的地位可能只是“同辈中居首位者”。参看P·才仁《元廷的宁玛巴喇嘛》，页511—540；怀利(前引文)及TDV。怀利《转世：西藏佛教的政治改革》，页579—586。均载L·李盖蒂编《乔玛纪念论文集》。S·扎奇斯钦《为什么蒙古诸汗信仰西藏佛教》，《第三届东亚阿尔泰会议会刊》，陈剑先与S·扎奇斯钦主编，台北，1970，页117。

关于道教的地位，参J·梯也尔《蒙古时代的释道之争》，文献丛刊。20，页1—81及本文注释9、61、62。

〔64〕〔67〕怀利文，页125。

〔65〕怀利文，页118，125。

〔66〕参注57。

〔68〕怀利文，页117。

[69]他死于1251年11月28日，见D·舒迪特“如何邀请”等，页234，注22。

（原载由爱里斯·马考和苏温帝山主编的《西藏研究论文集》，1979年；牛津，页290—300。）



元朝统治下的西藏人[1]

(西德)福赫伯 著　　黎平 译

作者介绍：福赫伯(Herbert Franke)是西德著名汉学家，多年来一直从事金史、元史的研究，成果卓著。现任西德巴伐利亚科学院主席。其父乃德国早期藏学家A·H·弗兰克，著有《西藏西部史》等书。本文刊登于美国学者兰德彰编辑的《蒙古统治下的中国》(美国·普林斯顿大学出版社，1981年)一书。

研究藏人在蒙古统治下的中国所扮演的角色，可能会因受到一些限制而显得困难。从一开始，研究者就面临这样的问题，西藏是否在何种程度上完全是蒙古帝国的一部分。对这个问题的回答，将决定我们是把元代中国的西藏人看作是居住在一定程度上受蒙汉政权控制的地区的少数民族，或是把他们看作在中原文化圈以外的外族人。.造成困难和混乱的另一个原因是专用名词的不一致。这个时期的汉文资料使用一些词来称呼西藏和藏人。元代最常用的名词是土(吐)蕃、西番、乌藏、乌思藏。其中土蕃是源自དབ་ཐད་西藏人的自称；西番“西方的བོད་”是一个汉藏混合词。而乌藏和乌斯藏则是藏文名词དབུས་གཙང་的汉文译写,.这个词在元明时代是指西藏中部[2]。根据藏文资料，乌斯地区是以拉萨和后藏

的日喀则为中心的地区。出现在元代汉文资料中的其他藏语名词是“朵思麻”（或脱思麻/马）、“朵甘思”[3]。后者是藏文མདོ་ཁམས་的汉文译写，即今四川省安多地区和康区的称呼。而前者似乎与阔阔诺尔湖（即青海湖）南部和黄河上源地区有关。朵思麻这个地名大概可以还原为藏文མདོ་སྨད་[4]。汉文资料中只要使用这类地理名词，无疑就一定与西藏或其一部分有关。但是西藏的僧侣虽然在蒙古皇帝之下起过如此重要的作用，却通常只被称作“西僧”，这个含糊的词可以包括藏人、尼泊尔人、印度人，甚至来自过去的唐古特国家、在元代叫作“河西”地区的党项人僧侣。因此“西方”不是仅指一个民族，而是与“回回”一词一样的含糊不清，“回回”一词在元朝可以用来称呼任何伊斯兰教徒而不管其语言背景。

研究藏人在蒙古统治下的中国所扮演的角色，另一困难是来自资料的特点。汉文史料是由汉族士大夫写作的，而他们中大多数并不热衷佛教。因此在所有官方资料和大部分私人著述中，一涉及对佛教情况的叙述，总有一种轻视的倾向，这是必须注意的。然而一转向藏文资料，情形就完全不同了。这全然是藏传佛教即喇嘛教徒所著，只与对信仰的颂扬有关。西藏喇嘛在元代中国的活动，在汉人看来是倨傲无礼的，至多不过是异族的胡行，而在藏文史料中则可能被视为旨在影响蒙古统治者，并在整个帝国宏扬佛教的无私传教事业。喇嘛所享有的特权，对于汉族，甚至对于汉族僧侣来说似乎是过分的；而藏族僧人却将其作为僧侣在世俗社会中固有的基本权力而引为自豪。如果不怕过于简单的话，也许可以说两种资料各自反映了国家与宗教之间明显的对抗，而

藏族僧侣恰好是以创造一种世俗统治的神权政治理论，来达到在国家与宗教之间建立桥梁的目的。很显然，对藏族僧侣的作用进行全面研究，不能不重视藏文史料，首先是萨斯迦教派的著作，而作者对这一点是稍感欠缺的[5]。

与我们的课题有更普遍联系的最后一问题，是在提到中原的藏人时强调他们的族别是否完全恰当。这也许对谈到那些碰巧是藏族的僧侣更有意义。喇嘛们在中国的影响仅仅是依靠他们的宗教地位而非其族属。这使藏人有别于象畏兀儿那样的少数民族。我们在军事、行政、文学艺术以及佛教的各界人士中都可以发现畏兀儿人。蒙古帝国中畏兀儿人的影响表现在许多领域，佛教仅其一端。另一方面，藏人的影响则仅限于佛教，我们不知道在元代中国可曾有过杰出的藏人。《元史》提到藏人名字时，他们都是边境地区部落首领，且大多数似乎不在蒙汉政权的直接和持久控制之下。

西藏是否曾被蒙古人象征服中原那样征服过，这个问题由于后来的蒙古和藏族佛教徒的记载中所提供的相互冲突的日期而变得模糊不清。根据这些资料，成吉思汗曾进军西藏而且皈依了佛教。但这可以看出是后来虔诚的虚构，不能为当时的材料所证实[6]。汉文资料对此未提及，但所有关于后期蒙古对中国统治的具体资料表明极少有对西藏本身的直接控制。在十三世纪，藏族人有着危险的盗匪的名声。据说忽必烈汗曾评价他们是好战的[7]。而且马可波罗也没有对藏人说什么好话：“这些人是偶像崇拜者，而且极坏，因为他们不认为偷窃和做坏事是有罪的。他们是世界上最大的罪犯和贼[8]。”诚然蒙古人曾为藏人和西藏边境设立了几个机构，意在安定其汉族地区，但《元史》地理志承认，实际上对乌

斯藏即西藏本身一无所知[9]。然而在纸面上，乌斯藏与另外两个叫纳里速和古儿孙（也写作古鲁孙）的地区同属一“路”[10]。《元史》百官志列举了宣政院的许多机关，宣政院是管理佛教和西藏事务的机构，其详细情况将在下面谈到。朵思麻即阔阔诺尔地区也建立了一个朵甘思路。这些机构似乎大多带有军事特征。驿站也在西藏边境和中部地区建立，无疑是为了向交通运输提供旅途服务[11]，这种服务多为藏族僧侣在家乡与汉地之间旅行时所享受。《元史》中提到的所有这些机构似乎是在忽必烈1260年即位后建立的，即在蒙古军队已穿过西藏东部进攻南诏王国和大理，并由此取得与藏人的持久联系以后。这个制度结构与蒙汉帝国在其他地区的机构没有根本差别，但由于为起源于征服时期的封建结构所掩盖，使情况变得复杂了。

与西藏交界的地区首先被窝阔台次子阔端征服。1235年他指挥了对四川的进攻，并占领成都[12]。其被委以“西域”，调驻兰州（甘肃）[13]。据信分封给他的地区与西藏交界[14]。拉施特丁也记载道：“蒙哥汗在唐古特地区给他一块牧地，并派他率军到更远处去”[15]。分配给阔端的西藏边界地区还在1343年被提到，当时中书省报怨说近年来这一地区的继承权变得失去控制了[16]。实际上西藏边界地区的封授权转到了忽必烈手中，他的儿子奥鲁赤“统治”西藏。这儿这位波斯史家又把西藏当作一个被继承的省份来提起：“汗把西藏省封给他。”——并继续记载在奥鲁赤之后，由他的儿子铁木儿不花继承[17]。这是拉施特丁的表达方法，在汉文中“继承”相当于封奥鲁赤为西平王，封铁木儿不花为镇西王和武靖王[18]。但一则汉文史料说，忽必烈第三子

忙哥剌也曾统治西藏、河西、四川[19]。忙哥剌的儿子阿难答，据拉施特丁说："分封得到唐古特地区。"[20]这大致相当于西藏边界与河西地区。实际上忙哥剌曾在1272年被封为安西王，1273年封为秦王。他的儿子阿难答在1282年和1287年分别承袭了这些头衔[21]。

这样，一个封建上层建筑已在地方军事和行政机构之上建立，就如蒙汉帝国的其他部分一样。因此我们也许可以把西藏边界的统治方式看作二元的：日常事务由地方官员管理，而紧急时刻他们依次接受诸王的监督指导。实际上，通常《元史》记载帝国亲王被委托保护这些地区。直到1349年，一位亲王，大汗女婿的后裔奉命在西藏建立机构[22]。皇族另一位亲王则在1354年奉命对河西的藏人匪徒进行一次征讨[23]。尽管这个中国省份西部的没有基础的组织企图行使职能，边境地区仍从未完全平静过。从忽必烈统治早期起，我们在《本纪》中就一再看到藏族部落的叛乱、侵犯蒙古人驻地，和对他们的讨伐。如马可波罗所说的是"世界上最大的罪犯和贼"的藏人，从未完全被蒙古人控制住。他们在1347年甚至企图拦劫由哈拉和卓向首都送酒的车队，并杀死使者[24]。事实似乎是，西藏本土大部分处于蒙汉官僚机构的直接控制之外，甚至在有元一代边界也是个无秩序和骚动的地区。

元朝时的西藏对帝国经济几乎没有任何贡献。此地出产一种用大叶制成的茶，但其确切产地不得而知[25]，且在1311年西藏茶叶专卖机构被撤销——这表明当时已不值得为西藏茶叶费心[26]。然而中原与西藏的贸易肯定是有的，因为在1277年准许在碉门和黎州开边市与西藏贸易[27]。黎州相当于现在的四川省汉源，在成都西南。碉门在《元史》中常常

提到，其位置一定也在四川西部，因为这个地名有几次与雅州（今四川雅安）一同出现。西藏境内也出产金银，可能在金沙江上游。国家的编户被用来在秃鲁干之类地方开采金银，但1272年他们从农奴制下被解放成为自由民[28]。准许开边市与西藏进行贸易这一事实，是西藏被蒙汉政府当作异域的一个明显标志，因为在汉地本身不存在这样的市场，它们只是在边境地区设立，在此一些商品和使者进入中原汉地。说一句题外话，在1289年西藏人向皇帝赠送了一只黑豹[29]，这种动物可能是来自印度。我们从马可波罗那儿知道，忽必烈在大都有一座大型动物园，它不仅有用于狩猎的动物（gepards、猎鹰），还包括“奇禽异兽”[30]。

所有这些表明西藏是个“未知地域”，即对汉人和蒙古人来说是个连地理区划都不甚了解的异域。这里是黄河的发祥地，但对这条无论好坏都是中国人赖以发展的河，其上游和源头直到忽必烈1280年组织一次探险远征之前是不清楚的。这次极大地增长了中国的地理知识的远征，其详细情况见于陶宗仪《辍耕录》卷22，并作为单独的一篇收入了《元史》卷63之末（河源志）[31]。

在元代西藏偶尔地被当作亡命者的避难所和政府的流放之地。当一个叫张立道的人在云南遇到麻烦后，他逃到了西藏[32]。1336年一个原河南省政府官员被流放到西藏，在那儿出家当了和尚[33]。而元代流放到西藏的最著名的人物，当然是1276年被废黜的宋朝最后一个统治者。他在1288年“为了学习佛教教义”被遣送到西藏[34]。1296年他被剃度为僧，但从未从他被放逐的寺院回去，1322年他被赐自尽。这在《元史》中没有记载，只载于佛教编年史《佛祖历代通

载》[35]。而《元史》中说他死于1330年，他的免税土地奉命出卖，并给予文宗皇帝建于建康（今南京）的一座寺庙作为永久财产[36]。

就这样，宋朝末代皇帝不光彩地死于西藏一个不为人知的地方，而那些为代表世俗权力的蒙古皇帝增添宗教尊荣的僧侣，正是来自这里。恰恰是有着长期神权政治宗教思想传统的西藏佛教，或者说是喇嘛教，完成了蒙古对中国统治的最后神圣化。这种影响不是仅佛教或者说是汉族所存在的教派能够产生的。同时，喇嘛教和在中原的喇嘛的活动，不仅在非佛教士大夫中，甚至在汉族僧侣中，促进甚至激起了原始的民族排外情绪。因此西藏僧侣对中原的影响十分复杂，且我们从汉文史料中所得到的情景十分模糊。如果考虑到藏文史料中的观点，问题就复杂了。因为其中的重点是放在喇嘛的传教活动上，而蒙古人对中国的世俗统治则是一带而过。

西藏僧人与蒙古帝王之间相遇之事被一再重复，一份有关这个问题的完整的西方和日本第二手资料的目录提要，轻易可达十几页。所以我们不应该重复那已众所周知的事，而代之尝试以少量有助理解的细节来提出综合阐明的观点[37]。

一切始于阔端（藏文史料中的[illegible]）1244年写给萨斯迦派住持萨斯加班智达公哥监藏的信[38]。这位如上所述被授予边界地区封地的阔端，在信中邀请喇嘛去访问，这显然是因为他认为应该有人教导蒙古人道德和宗教方面的行为，并为阔端死去的父母祈祷。实际上这封信可能并非一个联盟的建议而是一个稍作掩饰的要西藏投降的要求。作为回报，阔端答应保护西藏僧众。这封信也表明阔端关心其家族成员的

精神解脱。事实上这种为家族祈祷成为西藏僧侣与蒙古统治者之间关系的一个特征。西藏喇嘛教对蒙古人的影响集中于统治家族，即成吉思汗和他的继承者。人们也许会问，为什么是萨斯迦派喇嘛，而非十三世纪西藏别的许多佛教大师被阔端邀请。理由之一似乎是萨斯迦派擅长于魔术仪式和传播佛教道德。前者对幼稚的蒙古人有感染力，而后者可以被他们视为更有效地君临臣民的工具[39]。另一方面，象萨斯迦班智达这样精明的政治家，一定会考虑到与已成为西藏的邻居汉地之主的蒙古人政权结盟的好处。

萨斯迦班智达死于1251年，不久他的世俗保护人阔端也死去。他们都在萨斯迦派与蒙古统治家族的联盟中起过作用，这个联盟在1251年以后由班智达的侄子罗古罗斯监藏继承，其尊号八思巴（藏文为[illegible]，意为圣者）（1235—1280）是更为人所熟悉的。而在蒙古统治一方则，为忽必烈他当时还是皇子。1253年忽必烈发出了召见八思巴的邀请[40]，当时蒙古人正准备进攻在今云南省的南诏王国，与西藏的友好关系对向南诏的军事行动是至关紧要的，因为蒙古先头部队的西路将假道西藏。召见八思巴可能最初是一个手段，即把他留作人质，并以此作为西藏臣服于大汗的一个标志。这位年青的喇嘛的确将成为一个有重要意义的人物。他不仅为西藏佛教在中原建立了牢固的支撑点，而且为蒙古皇帝造成了佛教上的合法性。

现在还没有对八思巴及其活动作详细的研究，这个研究必须重视汉文、藏文和蒙文史料。这不免令人惊奇，因为他无疑是中世纪佛教史中影响最大的人物之一。他是一位深刻的思想家、虔诚的传教士、精明的政治家，最后但并非最不

重要的是，他还是一位天才的语音学家。他发明了最好的字母系统来书写早期蒙古文，他的字母系统不仅比其他写法更好地反映了十三世纪蒙古语的语音，而且通过它对汉文词语著作的翻译，对古老的京师官话在语音上的再现作出了宝贵的贡献。

在宗教方面，八思巴的影响主要体现在两项成就上。他向蒙古帝王们提出了一种伪历史理论，把他们纳入了佛教天国中释迦牟尼的后继者行列之中。他还为忽必烈及其继承者发展了神权统治理论。我们首先简要地观察一下八思巴的历史理论。

佛教史中习惯于按自佛涅槃之年算起的纪年方法来记录重要事件。作为一个原则，只有那些被认为是对拯救世界和宣扬佛律有特别重要意义的事件，才被记录下来。在八思巴的影响下，成吉思汗的出生就被当作了这样的事件。一部重要的著作如下写道："那时一位王降生在北方蒙古国，他的德行运气天生完满，他的名字叫成吉思。他首先以多种语言君临其国，就如一位转动铁轮之王……（蒙哥）王之弟名叫忽必烈在他之后即位。他征服了许多国家和领地，由扩展领土而日臻强大。他遵从佛教教义，并以佛律教化百姓，因此佛教比从前兴旺两倍"〔41〕。

在这段记载中，蒙古皇帝不是以中原王朝的正统继承者出现，而是宇宙帝王，即在此之前已提到的印度、中亚、西亚的转轮王。成吉思汗在此被看作与西藏神王阿育王和神王摩诃三昧一样的转轮王。以上这段叙述的原文，不是《佛祖历代通载》的汉人作者念常所写，而是源于八思巴自己写的一部著作。1278年他为忽必烈的皇太子真金写了一个简明的

教义条款。在此他概括了体现于萨斯迦教派中的佛教基本教条。这部著作的题目是ཤེས་བྱ་རབ་གསལ་或“人所应该知道的东西”。ཤེར་པ་（沙罗巴1259—1314）将其译成汉文，标题为《彰所知论》，并掺进了汉族佛教的“大藏经”。在《佛祖历代通载》卷一，念常从八思巴的著作中摘录了两大段关于“器世界”（梵文bhajanaloka）与“情世界”（梵文sattvalaka）的原文。以上的译文即取自“情世界”部分。藏文最初记载成吉思汗的生年为佛祖涅槃后3250年[42]，这当然是很不可靠的，汉文译文删去了这个年代。《彰所知论》也给皇太子真金加上了宗教的冠冕，称他为“佛国王子”——这是西藏喇嘛授予成吉思汗家族的许多佛国尊号之一。由于其固有的超国家的特征，佛教神圣称号为蒙古人所接受，这使他们成为神圣的王族，并使之对中国和世界的统治变得合法了[43]。

所有已知的汉文、蒙文、藏文资料，都认为忽必烈在1253年接受了一次灌顶（abhiseka）这是传授喜金刚（དགྱེས་པ་རྡོ་རྗེ་）（梵文，Hevajra）的仪式，这位施主在萨斯迦派寺院得到了特别的崇拜。对他的崇拜与摩诃噶利（大黑天神）有密切关系，后者是一位和喜金刚一样的守护神，代表凶恶的方面。似乎这种与喜金刚和摩诃噶利有关的仪式成为元代每一位皇帝登基的惯例，这在汉文史料中也被提到[44]。蒙汉军队作战之前要乞求可怕的摩诃噶剌保佑，从而西藏的神成为皇帝的保护神。事实上直到本世纪，摩诃噶剌一直是蒙古民族的保护神（藏文མགོན་པོ་，梵文natha）。

八思巴另一个宗教上的成就是精心制作了一个统治世界的理论，这可以称为喇嘛教专制主义。最好的资料是稍后一

部叫《白史》（Arban-bugan-tu-nom-un-changhan teiike）的著作，其现存译文不是元代的，但其中有许多段落肯定是来源于八思巴时代。这部著作在以后的三个世纪中对喇嘛教界有深远影响，并包括了八思巴喇嘛关于世俗统治的基本思想，我们现在有幸对之进行十分详细深刻的研究[45]。它是宗教和国家"二元"的，根据这种思想观念，全人类都企求现身的和精神的拯救。精神拯救在于完全从痛苦中解脱，而尘世幸福则是世俗拯救，二者都依赖于双重秩序，宗教的秩序和国家的秩序或尘世统治。正如宗教秩序有赖于箴言和魔术，世俗统治依靠的是和平与安宁。宗教的秩序由喇嘛负责，世俗秩序则由统治者负责。和尚应恢宏佛法，君主则应确保一种人人都能和平生活的秩序，宗教和国家相互依持。宗教和国家的首领是同一的，尽管它们各自有不同的作用，喇嘛相当于佛陀，而皇帝则就是转轮王。每一个历史时期，这种最高首领只出现一次。在十三世纪就是八思巴和忽必烈。八思巴代表现世的贤劫（kalpa）的最高导师，也就是佛本身，而忽必烈是最初的转轮王成吉思汗的化身。"崇高的宗教的基础是教主，而世俗秩序的主宰是拥有世界权力的大汗"[46]。

显然所有这些政治理论从未在元朝及以后的蒙古和西藏得到彻底贯彻，这表明元朝的蒙古皇帝一定认为在某种程度上他们自己更应该是汉族的皇帝。喇嘛与统治者之间的联系不仅表现在这些抽象的词语中。皇帝与八思巴的关系并不只限于这种理论的探索，而且由于联姻而得到巩固，如同蒙古人与畏吾儿人和高丽王国之间的关系一样。虽然汉文史料未提到这一点，但我们从藏文史料中还是能够确定萨斯迦派家族

与蒙古皇室之间确有联姻关系的。在1265年前后，八思巴的一个弟弟恰那朵儿只与མེ་འཁའ་བྱང་公主通婚，并在1268年生有一子，此子又与启必贴木儿之女结婚，启必贴木儿是我们前面已提到的蒙古皇族中最早与萨斯迦喇嘛建立联系的阔端的第三子[47]。八思巴和其它别的喇嘛们在某种程度上充当了元朝皇帝的宫廷法师的角色，经常向帝国的皇子、公主们宣扬佛法，因此许多皇亲国戚起了西藏佛教徒的名字[48]。同时，佛教的经义通过长久不断的劝诫、祈祷和问答讲演等形式渗入了蒙古宫廷成员之中。八思巴献给忽必烈及其家族的一部著作中有一附录，这个附录表明八思巴是一个讲道者。八思巴宗教著述的题跋加上我们已知的汉、蒙、波斯文资料可以用来澄清成吉思汗家谱中的含糊之处；显然，八思巴的施主和信徒包括忽必烈在内，主要可以在那些封地在西藏边境地区的诸王和这些诸王的家族中找到。

八思巴死于1280年，死后受到了元廷的多方尊崇，1282年元廷颁发了一条敕令，赐于他尊号，并下令为他修建一座舍利塔[49]。许多年以后，在1321年元廷下令在全国各地建造八思巴殿堂，《元史》“本纪”的佚名作者不无抱怨地写道：“其制视孔子庙有加”[50]。帝师殿碑委托给一位汉族和尚修建，碑文是著名书法家赵孟頫所书（1254—1332），印章和碑文的标题是由另一位文学家和书法家元明善所书的[51]。更有甚者，在1324年，十一幅八思巴的画像分送至各行省，以便按照这些画像来雕塑供奉在纪念大殿中的八思巴塑像[52]。八思巴死后享有的盛誉只有孔子能与之相比。

八思巴在元廷的所有建树和影响都被其后的帝师所继承和保持，而他们都是西藏喇嘛且大多数是八思巴的近亲。在

制度方面，元朝廷与萨斯迦寺喇嘛之间的联盟由宣政院的建立而得到巩固。这个机构在中国官僚机构传统中是独一无二且没有先例可循的，它最早建于至元初年（1264），称为总制院，是为管理佛教和西藏事务而设立的。在1288年，臭名昭著的桑哥奏请将总制院重新组织，并更名为宣政院[53]。桑哥是一位狂热的佛教徒。“宣政院”这个名字是毫无色彩的，字面的意思是“（帝国）政府的宣言机构”。选择这个名字的因缘是历史上有一个可供借鉴的引喻，在唐代，吐蕃来朝的使者都是在宣政殿得到接待的[54]。这个机构的职事在《元史》中作了如下的描述：“掌释教僧徒及吐蕃之境而隶治之”[55]。它有着双重作用：一是管理帝国境内包括汉地的所有佛教僧众；二是掌握了对西藏地区的管理权。事实上，宣政院是与中书省、御史台、枢密院并驾齐驱的第四中枢机构，并享有很大的独立性。它被允许直接上奏其事务而无须通过中书省[56]，并且象其它三个中央机构一样，它可以自行选择本机构的全体官员[57]。这个机构的最高官员常常是一位和尚[58]。鉴于这个机构的活动范围，它没有更为频繁地在《元典章》所收之公牍文献中出现是令人惊奇的。但这也证明了在很大程度上，这个“佛教——西藏部”是不属于元代传统官僚机构之中的。

同样在现存资料中也很少提及宣政院的地方派出机构——“行宣政院”。1291年，在杭州建立了一个行宣政院，这个行院一直存在至1326年[59]。又在若干年以后，元顺帝于1334年重建了这个机构[60]。行宣政院有时似乎是为了应付某种紧急情况才建立的，例如1357年建立的行宣政院是用来平息西藏的叛乱的[61]。乍一看可能使人感到惊奇，一个

主要管理佛教事务的机关居然也具有军事职能，但如果我们把它看作一种掌管西藏事务的特殊的行省一级的行政单位，那么，这一切也就可以理解了。在涉及对西藏的军事行动中，宣政院有时与枢密院联合行动。在1311年宣政院和枢密院联合组织了一次对不服管制的西藏人的征伐[62]。同一年，又下达了一道诏令批准在西藏的军事机构由宣政院领导[63]。西藏驿站的管理权也归宣政院，对西藏站户的减税也由这个机构来执行[64]。

这个机构的汉文名称“宣政院”也不时在藏文史籍中出现（译作སན་ཇང་དབེན་），就象西藏喇嘛从元廷得到的其它汉文头衔一样。诸如帝师等重要的喇嘛有时也被封为王、公。当萨斯迦寺院的住持（他们主要并不来自萨斯迦派款氏家族而来自别的家族）受帝国的命令进行统治时，还使用由皇帝赐予的印玺[65]，从而他们得到了与其他世俗统治者和首领一样的待遇。所以似乎可以说西藏是在特殊的方式下隶属于蒙古帝国的，它不是中原的一部分或一个行省。西藏大部分地区由本地喇嘛统治，其地方政府是帝国通过宣政院予以批准的，但他们很少受到帝国的直接干预。西藏的边界地区至少在名义上是蒙古诸王们的封地，他们通过建立在一个虚幻基础上的行政和军事命令对西藏实行很松弛的统治。在藏文史料和拉施特丁《史集》的记载中经常出现这样的说法：“某某受命管理西藏”。但鉴于以上所述，这种统治至多是间接的。冠以汉式头衔的西藏地方权力的传承和帝国在西藏的分封仪式只不过是流于形式罢了。

对那些作过宣政院官员的人物所作的研究表明汉族在这个机构中确实没有起任何作用。只有藏族人和蒙古人的名字

与这个机构及其它的地方派出机构相联系，这个事实说明它与那些至少在中下级官吏中任用汉人的其它政府机构是有区别的。这个机构的民族特征肯定是它在行政官僚机构中处于对立地位的附加因素。在《元典章》中出现的有数几条关于这个机构的活动的记载，都是与行省一级行政机构官员中吸收了僧侣这一事实相抵触的，这包括经常出现的僧众纳税问题。典型的是河南、江西两省政府在反对宣政院准许蠲免佛教徒、聂思脱里教徒、道教徒和回回人的全部赋税时所采取的强硬立场[66]。

在元朝还有几个由藏族人和其他外族人共同执掌的管理佛教事务的机构，其中之一就是功德使司。在《元史》“百官志”中它未被列出.有关资料也很少见.似乎在1280年任命了一位都功德使，其任务为报告有关佛僧和西藏事务。在这方面我们有理由认为它是宣政院的前身[67]。而后者建立以后，功德使司的职责似乎就仅限于监督佛教仪式。1294年其人员遭到裁减[68]。而在1311年一个叫延庆司的机构并入其中,名为功德使司[69]。延庆司建于1284年，管理包括在诸王家中举行的佛教活动和仪式[70]。功德使司在1329年被取消，由宣政院接管其原来的事务[71]。在元顺帝初年很短的时间内，曾有十六个地区的广教总管府都归宣政院管辖，这是在1331年，而到了1334年，这些广教总管府就被撤消重建为行宣政院[73]。这些存在时间很短的总管府是用来管理僧、尼的，其总管必须是和尚，因此我们可以看到，在蒙元时代，在不同的名称下存在着一个有权力、有影响的佛教管理机构，并一律是由藏族僧侣在其中占主导地位，这从资料中所记载的名字上可以推断出来。

世俗和宗教权力在元代统治中就这样在制度上合二而一，帝国对佛教的保护成为蒙古统治中国的一个特征。在众多史料中提到了名目繁多的佛事的举行——有时由宣政院主持——用来为皇帝和皇室祈求神赐的幸福。结合了世俗政权和宗教双重作用的帝师、和由于制度的保障而得以起统治作用的佛教僧侣，特别是来自西藏的僧侣，几乎与在行政和军事官僚机构中供职的官员一样享有平等的特权。没有一种涉及佛教的史籍，特别是明显受编纂者的偏见影响的《元史》"释老传"的记载，不认为西藏僧侣享有过分的特权。对中枢官僚机构的经常的指控之一就是过分或非法地使用政府颁发的金字圆牌和驿站供养。西藏喇嘛有时携带武器，这在1276年被禁止[74]。据记载，在1278年，"西僧往作佛事，还过真定，棰驿吏几死"[75]。政府一再禁止西藏僧侣伤害和劫掠百姓，特别是站户[76]。1306年发布了敕令，规定从西藏返回的僧侣不得使用政府的驿站而代之以舟、车。但是西僧旅行时非法使用政府的牌符似乎非常普遍，以致于1311年又下达一道诏令，试图禁止这种现象[77]。脱脱禾孙在防止西番僧使用驿传运送私人货物方面也存在困难（可以断定是运往汉地求售的货物）[78]。

对西藏僧侣的另一指控是干涉词讼。正如放生被佛教徒看作是善行一样，宽恕罪犯也同样被认为是慈悲之举。《元史》有如下记载："西僧为佛事，请释罪人祈福，谓之秃鲁麻。豪民犯法者，皆贿赂之以求免。有杀主、杀夫者，西僧请被以帝后御服，乘黄犊出宫门释之，云可得福"[79]。

1313年，御史台官员指控"西僧以作佛事之故，累释重囚"[80]。这种行为不限于佛教节日，它也扩展到如春节之

类的汉族节日中，这在1326年中书省臣弹劾这一举动的记载中十分清楚，“中书省臣言，西僧每假元辰疏释重囚，有乖政典，请罢之。有旨：自今当释者，敕宗正府审覆”[81]。

行政官员们阻止西僧随意释放囚犯和防止他们干涉审判和刑罚的种种企图表明官吏们是持“合法”的立场，坚守法律条文，而僧侣无论有无贿赂都持一种宽大为怀的态度，而且这些台臣省官无疑认为西僧侵犯了只有帝国政府才能恩赦罪犯的特权。我们甚至还见到一个关于一位地位甚高的西藏僧侣如何为几名罪犯说情而使之得到宽赦释放的域外文字的记载[82]。

与佛教徒慈悲为怀的基本精神相反，在对攻击西僧的处置上面，宣政院采取了极其严厉的态度。在1309年或稍早些时候，宣政院获准颁发一道关于西僧与百姓争执的处置条令，“凡民殴西僧者，截其手，詈之者，断其舌”。但这道敕令执行的时间并不长，因为皇太子（即后来的仁宗皇帝）认为：“此法昔所未闻，有乖国典”，因而坚决反对[83]。诚然，这样致人伤残的惩罚是不符合元代中国法律的传统特征的。

无疑，西僧完全清楚他们所享有的特权和所受到的庇护，因而经常倨傲无礼。甚至连汉地的和尚也对之十分反感，在一部汉文佛教编年史中我们找到了如下一段文字，它表明了汉族和尚对他们的外族同事的感情：“时国家尊宠西僧其徒甚盛，出入骑从拟迹王公，其人赤毳峨冠岸然自居。诸名德辈莫不为之致礼，或磬折而前，抠衣接足匄其按顶，谓之摄受。公独长揖而已。或谓公傲。公曰：‘吾敢慢于人耶？吾闻君子爱人以礼，何可苟屈其节而巽于床自取卑辱乎。且

吾于道，于彼何求哉，彼以其势自大而倨，吾苟为之屈焉。非谄则佞也，焉有君子而为佞谄之行哉”[84]。

汉族僧侣与藏族僧侣之间的关系，正如我们从上文所见的那样，有时是相当紧张的，关于谁对佛经的真谛理解得更透彻和谁是更好的佛教徒的争论一定在他们之间产生了激烈的竞争，这种竞争当然是发生在教派之间——喇嘛教与汉地佛教之间的竞争，而并非民族间的竞争。有时甚至也有个别藏族僧侣勉强承认一位汉族和尚具有更高的善知识。汉族禅师法闻和尚曾闭门六年，悉心研究全部佛经，有一次帝师要求他解释《佛三昧》，他的成就使帝师深有感触，以致他对随从说："谁能相信这样一位和尚竟然生长在汉地呢？"[85]藏族和汉族和尚之间的互相敌视不仅是因为对教义看法的不同，其中肯定还存在语言的障碍，在十三、十四世纪，没有一个统一的使他们能够交谈的语言，与欧洲中世纪相比有明显的不同，当时拉丁文《圣经》对无论何地的教士都是通用的。入宋以后，在中国就没有人研读梵文，汉族人不懂藏文，而藏族人必须学习汉文或用翻译。例如汉族禅师云峰和尚（1219—1293）被杨琏真伽召到宫廷，讨论禅宗及其它的传播，其间就有一位汉族和尚充当翻译[86]。在忽必烈时期，有一位畏兀儿人名迦鲁纳答思从他的名字来推断是来自佛教世家的，奉命与国师论经，"国师西番人，言语不相通[87]。"

除了语言上的障碍外，还有别的因素阻碍了藏族僧侣与汉人包括佛教徒之间的沟通。密宗仪式经常有很强烈的性特征，因为性结合与完全奉献个人被认为是觉悟的必由之路。这种对两性结合的超人的描述在西藏佛教艺术中是著名的，

许多神被表现为与女性拥抱。只要这些雕像和图画置于寺庙之中，避开世俗的眼睛，它们就不会触怒汉族人。但当这些很能促发性冲动的仪式在元末顺帝的宫廷中举行的时候，汉族历史学家在记录这些事件时就公开表示愤慨，并把这些都归于荒淫和腐败，而无视其宗教上的含义。元顺帝曾在宫中组织的宗教舞蹈和戏剧活动也不被汉族观察者理解为合法的仪式，而被看作是奇怪的和讨厌的[88]。而所有这些在皇帝宫廷中的活动都是西番僧组织的。另一个引起许多汉人反对的因素是血腥的祭品，其中似乎包括以人作为牺牲。元顺帝在位期间，经最高级喇嘛帝师提出，并获准将人的心肝作为祭莫摩诃噶刺神的供品[89]。

因此，毫不奇怪，汉族官员会一再抗议和反对这种奢靡的仪式，不仅是因为它们在经济上是公共财富的沉重负担[90]，而且由西僧举办的过于频繁的种种佛事肯定不符合汉族传统的礼仪观念并因此而引起了不满。我们在上面已引了一段关于一个汉地和尚拒绝在西僧面前自辱的记载，别处亦有一段类似的记载，即一位儒生从一位有权势的高级喇嘛那里挽回了他的尊严。“主角”是孛术鲁翀（1279—1338），至正年间的一位主要学者，据记载：“帝师至京师，有旨朝臣一品以下，皆乘白马郊迎。大臣俯伏进觞，帝师不为动，惟翀举觞立进曰：‘帝师，释迦之徒，天下僧人师也。余，孔子之徒，天下儒人师也。请各不为礼’。帝师笑而起，举觞卒饮，众为之慄然”[91]。众人很恐惧是因为这对一个没有出家的人来说是相当危险的，即便是孛术鲁翀这样的官员，也只能对帝师表示顺从和谦恭。

关于西藏的佛教徒对待道教的态度，我们没有见到明确

的说明。可以肯定八思巴亲自参加了发生在蒙哥汗时代的佛道之争。但记载说明大多数参与反对道教徒的和尚不是藏人而是汉人。驳倒自恃很高的《老子化胡经》一事的确见于《至元辨伪录》中，这要求对汉文资料十分熟悉，而这肯定不见于藏文资料。我们在上面已看到汉藏之间存在语言上的障碍，这种障碍更适用于指阅读和理解诸如《化胡经》一类的汉文资料。《至元辨伪录》则完全是汉族人的作品，西番僧对1281年焚毁道教典籍的命令是欢迎的，但这是在八思巴死后的事情，而且没有任何资料证明在八思巴占据帝师之位并作为佛教僧侣的首领时，有过对道教徒进行迫害的事情[92]。

西藏喇嘛炙手可热的权势自然在故南宋境内，即1276年被蒙古人征服的地区遭到了最强烈的反对。这里的宗教和世俗的排外情绪主要是由臭名昭著的杨琏真伽的劣行所激发的，特别是因为他发掘和亵渎建于绍兴附近的宋皇陵这一事件所引起的[93]。这事已被反复研究过，但它对于本文总结藏人对中国的影响还是相当重要的。

杨琏真伽究属是藏人还是党项人尚不甚了了，杨这个姓既可以是藏族也可能是党项族，例如党项族学者杨朵儿只就来自宁夏[94]。朵儿只当然是西藏佛教徒的名字（梵文：瓦吉剌）而琏真伽也可能是表示一个西藏佛教徒的名字，它大概可以译成རིན་ཆེན་སྐྱབས་[95]，这是在藏文资料中得到证明了的名字，但至今还没有人证明这个名字就是汉文资料中的杨琏真伽。一则汉文佛教资料称他为杨琏真伽永福大师[96]。永福可能是个地名，而且在西藏边界确有一个叫做永福的镇[97]。但永福也可能是首都一座寺庙的简称，即上永福寺[98]。在汉族和藏族僧侣中都流行在其名字前标明他们所属的寺院。因

此下边一段将谈到杨琏真伽最初所属的寺院。

杨琏真伽早年的经历不为人知。作为忽必烈可汗的宫廷侍从，我们知道他是同样劣迹昭著的桑哥的门徒之一，桑哥的傲慢和贪婪最后导致了他在1291年的灭亡[99]。而实际上杨琏真伽的官宦生涯始于桑哥专权之前。在1277年，即杭州被攻陷后仅一年，他即被任命为江南总摄掌释教[100]。这个机关的总部在杭州，而杨不仅限于管理新近取得的原南宋国境内的佛寺，他还把恢复在南宋时已经还俗或改为道观的佛塔和寺庙作为己任。一部佛教编年史明确赞扬他在1285—1287年的三年内恢复了三十多所佛寺，并以道教的四圣观为例，它原为佛教的孤山寺，据说杨琏真伽使七至八百名道士皈依了佛门[101]。1284年，杨琏真伽为重漆杭州天衣寺捐赠了取自南宋皇陵的金、银和其它珍贵器物[102]。南宋皇陵的一部分建筑也被拆毁，其地址用作建造佛寺（1287）。宁宗皇帝的陵墓是泰宁寺的原址，这座邻近绍兴的寺庙在南宋时被折毁建造宁宗的临时陵墓，杨琏真伽将它恢复过来。在杭州龙华寺也发生了同样的事情，原来的佛寺宋毁之以为南郊。杨琏真伽要求毁郊天台，重建佛寺"以为皇上、东宫祈寿"，皇上敕准[103]。但杨琏真伽并不满足于恢复寺庙，一年以后（1286年）他又获准"以江南废寺土田为人占据者，悉副总统杨琏真伽修寺"[104]。同年，忽必烈"从桑哥请，命杨琏真伽遣宋宗戚谢仪孙、全允坚、赵沂、赵太一入质"[105]。1288年，"江淮总摄杨琏真伽言以宋宫室为塔一，为寺五，已成，诏以水陆地百五十顷养之"[106]。杨琏真伽和其他人的所有这些活动，也许他们自认为是诚心诚意地宏扬佛法的行为，但实际上不仅激发了南宋遗民的强烈反感，甚

至连蒙古政府在杭州的官员们也竭力反对，时“西僧杨琏真伽，作浮图于宋故宫，欲取高宗所书九经石刻以筑基，（申屠）致远力拒之，乃止”[107]。

1291这一年，不仅是桑哥，也是杨琏真伽和其它显然在江南胡作非为者出丑的一年，五月，政府“遣脱脱、塔剌海、忽辛三人追究僧官江淮总摄杨琏真伽等盗用官物”，杨琏真伽本人犯有偷盗之罪[108]。政府整理杨琏真伽在职期间所搜括财富的清单很花了一些时间。至1292年3月，估计杨琏真伽“攘盗诈掠诸赃为钞十一万六千二百锭，田二万三千亩，金银、珠玉、宝玩称是”[109]。在《元史》“释老传”中，赃物清单更为详细，杨琏真伽及其同谋者“发掘故宋赵氏诸陵之在钱塘、绍兴者及其大臣冢墓凡一百一所；戕杀平民四人；受人献美女宝物无算，且攘夺盗取财物，计金一千七百两、银六千八百两、玉带九、玉器大小百一十有一、杂宝贝百五十有二、大珠五十两、钞一十一万六千二百锭、田二万三千亩；私庇平民不输公赋者二万三千户”[110]。至1299年，“罢江南诸路释教总统所”[111]。

据记载在杨琏真伽所接受的贿赂中有美女一项，因为作为西僧的一个原则，他们并不被要求发誓过独身生活，因此也就不足为怪了，杨琏真伽有自己的妻室，她们在1291年被“敕没”，“并遣诣京师”[112]。他还有一个叫暗普的儿子，是宣政院的官员，在1291年2月被任命为江西行省左丞[113]，但在江南对杨琏真伽的反感是如此广泛，以致朝廷不得不“罢其子江浙行省左丞暗普”[114]。但这次失宠是暂时的，据《元史》“本纪”的记载，1311年暗普作为会福院和宣政院官员被封为秦国公[115]。会福院是佛教护国仁王寺的监督

机关，建于1274年[116]，在1310年到1316年之间一直以会福院的名称出现，毫无疑问，这个暗普与杨琏真伽的儿子是同一个人。

杨琏真伽案件因其对财政的影响甚大，因而连续多年吸引了政府的注意力。杨琏真伽组织重修寺院，显然政府不仅分配给其土地，而且也分配给他许多免纳赋税的佃户，因此在1291年杨琏真伽垮台后不久，江南那些免纳赋税的百姓，“依例徵输”[117]。在1292年3月，政府诏令“给还杨琏真伽土田、人口之隶僧坊者”[118]。直到1299年寺院田地上的佃户问题仍未得到完全解决，“中书省臣言：‘江南诸寺佃户五十余万，本皆编民，自杨总摄冒入寺籍，宜加釐正’。从之”[119]。这项措施仅发生在废除江南总摄政掌释教后几个月，这并不是偶然的。

亵渎南宋皇陵，毁坏南宋的宫殿和祭坛，即使没有粗暴地凌辱皇帝的遗体[120]，也足以激发南宋遗民的仇恨了，从而也就丧失了与西番僧建立联盟的任何可能性。杨琏真伽的劣行已深深地伤害了汉族人的感情，在汉族人看来，挖人祖坟是极其残忍的，而且触发了南宋遗民的民族情绪的爆发[121]。连出家人也痛恨杨琏真伽的行为。名僧和画家的马温，又叫温日观，素以写意画和嗜酒闻名，有一次杨琏真伽邀请他去品尝一种名酒，温日观非但滴酒不沾，反而高声叫骂“强盗”[122]。

在这一点上我们必须提醒自己，杨琏真伽可能自视为佛教的传播者和忠实信徒，因此建造寺庙和佛塔在他看来完全是慈善之举。但由不熟悉汉地的掌故和汉族的忠君、怜悯思想，他不可避免地、不自觉地站到了江南百姓的对立面。我

们可以设想，也许还有更多的象他一样的西僧，只是因为他们的活动并不象他那样惹人耳目而未见于宫廷史家的记载。杨琏真伽的痕迹之所以留至今日，是因为他是佛教建筑和雕塑品的庇护者。他主持雕刻了杭州附近飞来峰的神秘塑像，而且他的名字在一块立于1292年的石碑上作为主要捐赠者出现了，虽然这些塑像是汉式风格的但却是喇嘛教肖像图画的标本[123]。西藏喇嘛教艺术对元代中国的影响显然是西藏对中原影响的一个重要方面。

在中国的文化界，西藏人除了喇嘛教以外没有出现过杰出人物[124]，而许多畏兀儿人，和不少突厥人、波斯人、粟特人却成了诗人、画家和杰出的书法家。但我们看不到在元代藏族人有同样杰出的活动，这与党项人在元代所扮演的角色形成了鲜明的对照。最著名的理学传播者高智耀就是党项人，他偶或也与阔端往来。据陈垣先生说，在十三、十四世纪党项人较之其它少数民族创作了更多的汉文诗文[125]。党项人在种族和语言上都与藏族有密切的关系，而且他们中大多数也是佛教徒，但党项人建立的国家西夏已经吸收了许多汉文化的因素，所以党项人在完全适应汉文化过程中困难很少。与普遍流行的说法不同的是，党项人在1227年他们的国家被消灭之后并未被消灭，直到元末，党项文化一直是中国文化的一个重要因素。1302年在杭州印行了西夏文《大藏经》[126]直到1340年，西夏文还被认为其重要性是与梵文、蒙古文、畏兀儿文和汉文相匹的，并同见于居庸关城门的碑文中。在编修宋、辽、金三史时，有二位党项人参与了《宋史》的纂修工作[127]。因此，党项人在佛教和汉族文化领域内都有广泛的影响，而藏族人的活动只限于佛教一域。

如果我们试图对西藏人在元朝的影响加以评价的话，那么我们首先面对着汉族史家普遍的反对佛教特别是反对喇嘛教的倾向。《元史》“释老传”引言中云，“元兴，崇尚释氏，而帝师之盛，尤不可与古昔同语”〔128〕。由明人陈邦瞻、臧懋循所作的《元史纪事本末》把第十八卷整个题为“崇佛教”〔129〕。张溥在此章的跋中，谴责元对佛教的过分崇信并最终导致了国家的灭亡〔130〕。引起这些批评是因为西藏僧侣所获得的炙手可热的权势，批评者认为是他们把轻信的蒙古皇帝引向了浪费和腐化，清代学者赵翼也持同样的观点，他把元朝统治的衰败归结为过分地崇佛〔131〕。这种例子不胜枚举，而且西方史学家也接受了这种否定的评价，他们认为：“佛教徒通过逃税、屯积、私带金银珠宝和加重对供养大批佛僧的农民的剥削加速了元朝的衰败和经济危机；佛徒的跋扈和非法行为触发了百姓中的愤懑情绪，由此加速了元朝的灭亡”〔132〕。

将加速元朝灭亡的大部分责任加在藏族人头上，这当然是有道理的，但我们可以作这样的研究：崇佛的经济后果是否达到了足以毁灭元朝国家经济的程度？百姓中存在不满情绪这是不言而喻的，但这部分是源自象杨琏真伽那样遭到江南士大夫阶级唾弃的僧侣们违法行为。在蒙古统治下的中国我们没有发现有反对藏人和佛教徒的普遍的群众运动。相反在元朝末代皇帝元顺帝统治时期的一些起义中，一些带有宗派背景的汉族僧侣却起了很为突出的作用。入明以后的汉族皇帝，主要是洪武和永乐帝，继续尊宠西藏喇嘛并试图在明廷与噶玛巴派首领之间建立良善关系。在元朝后期噶玛派取代萨斯迦派，取得了对西藏的实际控制权〔133〕，西番僧确实拥有

过硕大的权势且常常倨傲无礼，波斯史学家拉施特丁也记载了他们的权势，他说："他们取得了巨大的权力"[134]。甚至我们可以把佛教徒看成元代中国的一个政治因素，但是我们又要问：西藏喇嘛对元朝中国的影响是否真的比其对其它同样崇信并保护佛教的朝代的影响更强更恶劣？外族人与佛教的结合似乎是一种混合物，它比单一的因素更能激发汉族士大夫的反感而对此加以尖锐地批评。另一方面对蒙古人来说，元朝西藏喇嘛有着可敬的形象，并在他们的政治——宗教史中占有一席之地。对藏族人来说，被汉族统治阶级当作外族人，并为其所不容成了藏族人辉煌的过去和其民族遗产的一部分，同时藏族人亦将此视为通向拯救人类的决定性步骤。

注　释

〔1〕笔者首先得向慕尼黑，巴伐利亚科学院中亚研究学会的于播赫博士和邦隆先生表示感谢，他们在藏学方面给了我帮助。

〔2〕关于汉文材料中的西藏古代名称见奥托·弗兰克，《中华帝国史》，卷三(柏林，1973)页22—24；关于元及元以后的西藏名称可见噶尔曼：《西藏与中华帝国》，《特刊》7，澳大利亚国立大学(堪培拉，1967)页27。石泰安：《关于西藏历史和史诗的研究》(巴黎，1959)页283、313，注125。关于乌斯藏的地望见魏里：《〈瞻部洲志〉所见西藏地理》(罗马，1962)页64，藏文名字的汉文音译在元代史料中十分常见。亦见下注[3]。

〔3〕亦写作"突甘斯"《元史》卷202，页4519，(北京，中华书局，1976)。

〔4〕石泰安：《西藏的历史和史诗研究》，页199、229，魏里：《西藏地理》，页112(关于朵思麻)。

〔5〕作为初步研究，可见噶尔曼："藏文史料"，唐纳德·莱斯莉，科林·麦凯莱斯，王公五编：《中国历史资料集》(堪培拉，1973)页127—140。

〔6〕陆宽田：《成吉思汗征服西藏：神话还是现实？》，《亚洲历史杂志》7：1(1974)页1—3。笔者未能利用他的未发表的博士论文《元代蒙藏关系》(南卡罗来纳州立大学 1972)。最近苏联学者对西藏与中原及蒙古关系这一课题的研究有：列里赫：《十三——十四世纪蒙藏关系》，见《蒙古民族语文学和历史》页333—345(莫斯科，1958)和库切尔：《成吉思汗和他的继承者统治下的蒙古和西藏》，见《欧洲和亚洲的鞑靼——蒙古》(莫斯科，1970)页255--270。列里赫的文章已由詹妮斯·娜提尔译成英文，发表于《西藏学会学报》(布鲁明顿，印第安纳)6(1973)页40—55。

〔7〕《元史》卷202，页4520。

〔8〕马可波罗《东方见闻录》，韩百诗将此书全译成法文，并作了介绍和注释而予以出版。欧洲中世纪的学者曾将藏族人视为"食人生番"。

〔9〕《元史》卷60，页1434。

〔10〕《元史》卷17，页367；卷87，页2198；纳里速乃藏文མངའ་རིས་的音译，意为"臣服之地"，对古鲁孙或古儿孙的识别尚有疑问，人们也许会想到其与其为"帐篷"的藏文词"གུར་"的关系。在后期的西藏地理中，我们经常见到"མངའ་རིས་སྐོར་གསུམ་"这一地名，它指的是西藏西南地区，见魏里《西藏地理》页55，64，然而其与古儿孙、古鲁孙的勘同完全是一种推测，亦见韩儒林：《元朝中央政府是怎样管理西藏地方的》，《历史研究》，(1959)，页51--56。

〔11〕《元史》卷17，页369（1292年）；有关保持驿路通畅的材料亦见《元史》卷131，页3183（1294年）。

〔12〕《元史》卷2，页34—35。

〔13〕《元史》卷123，页3028。

〔14〕《元史》卷92，页2338。在这儿称阔端为阿哈，阿哈乃蒙古语的音

译，意为大哥。贵由汗死后，他于1246—1248年摄政。阔端确是窝阔台七子中之长子。

〔15〕波义耳译：《成吉思汗的继承者》（纽约和伦敦，1971）页20—21。

〔16〕《元史》卷92，2338。

〔17〕波义耳译：《成吉思汗的继承者》页244。

〔18〕这些事件分别发生在1269年和1297年，见韩百诗：《关于〈元史〉第五十八卷》（莱顿，1954），页141—142。

〔19〕《元史》卷14，页302。

〔20〕波义耳译：《成吉思汗的继承者》页243。

〔21〕韩百诗：《关于〈元史〉第五十八章》，页2，89。

〔22〕《元史》卷42，页887。

〔23〕《元史》卷43，页915。

〔24〕《元史》卷41，页879。"藏人劫酒"。在《元史》卷34，页755，其称"西番哈剌火州来贡葡萄酒"在此出现西番二字是不可思议的，因为哈剌火州在东突厥斯坦，不属于西藏的一部分。

〔25〕《元史》卷94，页2394。

〔26〕《元史》卷24，页547。关于元代茶叶专卖见赫伯特·弗莱斯：《元朝经济结构》（剑桥、麻萨诸塞 1956）页193—202。四川省是茶叶的重要产地，赫伯特假设"藏茶"不是产自西藏的茶叶，而是运到西藏的茶（见页202，注20）。但藏茶确是存在的，《饮膳正要》卷2，页10云："藏茶，产于西藏，味辛且收敛，冲时加酥油"。今天的西藏依然如此冲茶。《饮膳正要》是于1330年为皇上所作的，这说明早在十四世纪西藏就用酥油制茶。

〔27〕《元史》卷9，页190。

〔28〕《元史》卷7，页141，秃鲁干这个名字无法确定。据《元史》卷23，页512记载一个叫秃鲁卜的西藏部落于1309年在四川边界地区臣服，"干"可能是"卜"之误。

〔29〕《元史》卷15，页323。

〔30〕韩百诗译：马可波罗《东方见闻录》，页114，119。

〔31〕爱德华·曼瓦纳：《中国最早的两幅地图标本》，《法国远东问题学会简报》3(1903)，页230—231。

〔32〕《元史》卷167，页3916，张死于1298年后不久。

〔33〕《元史》卷39，页837。

〔34〕日期不明，如伯希和在《马可波罗游记》注2中所指出的那样，（巴黎，1963）页657—661；念常所作《佛祖历代通载》（大正大藏经卷49）卷21，701/II记载宋代末代皇帝于1277年被送至朵思麻，而据藏文史籍《青史》的记载，他是被送至萨斯迦的，见列里赫译：《青史》第一部分（加尔各答，1949）页56。

〔35〕《佛祖历代通载》卷22，734/II。

〔36〕《元史》卷34，页753。

〔37〕此只提及几个西方语言的现存研究：拉契涅夫斯基：《蒙古大汗与佛寺》。约翰·舒伯特等编：《亚洲研究文集》（莱比锡1954）页489—504；戴密微：《马可波罗时代的中国的宗教形势》，《东方学》（罗马，1957）页193—236。在注（6）中提到的列里赫和库切尔的文章；夏喀巴：《西藏政治史》（新港和伦敦，1967），页61—72；杜齐：《西藏画卷》（罗马1949）卷一，页7—17；萨迦斯特：《白史》（威斯巴登，1976）；冈田英弘：《蒙古史料所见之初期蒙藏关系》，《东方学》23（1962），页95—108。亦见魏里：《蒙古初次征服西藏史实再释》，《哈佛亚洲研究杂志》37（197.76），页103—133。

关于早期蒙藏接触的另一个新近的研究见迪特尔·舒：《蒙古给西藏的诏令和文告》（圣奥古斯丁，1977），《西藏历史文献》III，通过对藏文文献的仔细考订，舒得出了与魏里相类似的结论。

〔38〕此信的译文见夏喀巴《西藏政治史》，页61—62，对阔端一信内容的评论和一个与夏喀巴的译文有很大差别的译文可见于迪特尔·舒《蒙古给西藏的诏令和文告》，页31—36和41。舒认为此信的文本已被窜改过。

〔39〕萨迦斯特：《白史》，页26—27；在欧洲中世纪，西方传说藏人精于巫术和魔法，见韩百诗译：《马可波罗游记》，页96—97。

〔40〕关于阔端和忽必烈主动邀请西藏宗教领袖的解释可见魏里 的著作和舒所作著述引注37，在西方文字中对八思巴的最好的记述是中野美代子的《八思巴字与蒙古字韵语音研究》（堪培拉，1971）页24—28。

〔41〕《佛祖历代通载》卷1，页489II—III。

〔42〕《彰所知论》在萨斯迦派著作集《萨迦五祖全集》中被重印（东京，1968）卷6，第一部。关于此文亦见杜齐：《西藏画卷》卷1，页103，257。《彰所知论》在《大藏经》卷32，页1645。这部著作的一部分已译成英文，《中——印研究》卷2，（加尔各答，1947），页136—156。在《佛祖历代通载》卷22，729/III—730/II中有译者沙罗巴的传记。《彰所知论》的蒙文译文见海西希：《蒙古统治时期家族和寺院书写史》卷1，（威斯巴登，1959）页26—34。

〔43〕有关元代皇帝的正统化的论述见福赫伯：《中国历史上外来王朝的合法化问题》，见《卡尔·勃斯勒65寿诞社会史纪念文集》（斯图加特，1974），页14—27。有关元朝的正统化问题的更详细的研究见福赫伯：《从部落酋长到宇宙万物之主：元朝的正统化》（慕尼黑，1978）另外需要添加的是忽必烈被视为弥勒佛的化身，见萨迦斯特：《白史》，页262—264。这种正统化已经得到证明，见鲍培：《八思巴字蒙文文献》（威斯巴登，1957）页65。

〔44〕《元史》卷202，页4521；例如密宗仪式的举行就是为了祝祷蒙古军队的胜利，见《佛祖历代通载》所收“胆巴国师传”卷22，页26/I（平宋之战）和页726/III（灭海都之战）。在萨斯迦派所作的藏文著作中经常提到忽必烈接受灌顶一事，见《萨迦五祖全集》卷7，第316，317，321页。

〔45〕萨迦斯特：《白史》（见上注〔37〕）。

〔46〕忽必烈与八思巴的会见是藏族绘画题材。《文物》1959年第七期，页12—13对此作了介绍；在北京中国历史博物馆有这幅壁画的巨幅照片，中文标题为“元朝中央政府和西藏地区的密切关系”（1977.5）。在“唐喀”中也有表现八思巴和他的施主的画面。

〔91〕《元名》卷183，页4222；从另外一件轶事中可以看出李术鲁翀对儒学的高度赞赏，“上问曰：“三教何者为贵？”对曰：“释如黄金，道如白璧，儒如五谷。”上曰：“若然，则儒贱邪”。对曰：“黄金白璧无亦何妨？五谷于世，岂可一日阙哉？”上大悦。见陶宗仪《辍耕录》（丛书集成本，上海，1936）卷5，页78。

〔92〕关于佛教徒与道教徒的争执，见Josef·Thiel：《元代佛道之争》，《汉学集刊》20（1962），页1—81。有关《辨伪录》可靠性的详细研究见《元代佛道之争研究序说》，《东洋文库研究部纪念文集》26（1968）页39—61。

〔93〕对此问题所作的最好的研究是戴密微氏的《南宋的皇陵》，《法国远东学会集刊》25（1925），页458—567；在戴密微：《汉学论文选辑》中又重印了此文，（1921—1670）（莱顿，1973），页17—26。有关南宋皇陵的研究亦可见阎简弼文《南宋六陵遗事正名暨诸攒宫发毁年代考》，《燕京学报》30（1946）页27—50，此文为戴密微的基本研究补充了一些细节。戴密微氏《马可波罗时代的中国宗教形势》一文亦提供了一些启发性的探讨（见上注37），页212—215，重印于《汉学论文选辑》页185—188。

〔94〕《元史》卷179，页4151—4155。

〔95〕拉契涅夫斯基：《蒙古大汗与佛寺》（见上注37），页494，注50，兹暂将其重新构拟作ཟིན་ཆེན་གྱི་。

〔96〕《佛祖历代通载》卷21，页710/II。

〔97〕据《元史》卷24，页543载：永福寺是西藏人于1311年建造的。

〔98〕《佛祖历代通载》卷21，页710/II提到永福寺，即在上注96中所引的那一段中。《元史》卷27，页598；永福寺的建造工作止于1320年。

〔99〕关于桑哥，见福赫伯：《〈元史〉》卷所载忽必烈时代的畏吾儿政治家桑哥生平》，《汉学》17（1942）页90—113，这篇文章有许多地方需要修正。

〔100〕《元史》卷9，页188，据其记载被任命者的名字为江南僧亢吉祥怜真加加瓦，它是指一人（杨）抑或指几个人不甚清楚，吉祥象是和

尚的名字，译为梵文为sriro，藏文为དཔལ，这是杨的称号，还是同时任命了另一个叫亢吉祥的和尚？加瓦这个词作如何解等等都不甚了了。

〔101〕《佛祖历代通载》卷21，页710/II，孤山寺在杭州西湖边。

〔102〕《元史》卷13，页269。

〔103〕《元史》卷13，页271—272。

〔104〕《元史》卷14，页285。

〔105〕《元史》卷14，页285。

〔106〕《元史》卷15，页309。

〔107〕《元史》卷170，页3989。

〔108〕《元史》卷16，页346；卷120，页2958。

〔109〕《元史》卷17，页362。

〔110〕《元史》卷202，页4521。

〔111〕《元史》卷20，页427。

〔112〕《元史》卷16，页352。

〔113〕《元史》卷17，页373。

〔114〕《元史》卷17，页373。

〔115〕《元史》卷24，页548。

〔116〕《元史》卷87，页2208。

〔117〕《元史》卷16，页348。

〔118〕《元史》卷17，页362。

〔119〕《元史》卷20，页428。

〔120〕见戴密微：《南宋的皇陵》（见上注93）。

〔121〕关于汉族人对毁坏南宋皇陵一事的反应，早期最全面的资料见于《辍耕录》卷4的记载，现存的《辍耕录》都有彭玮于1469年作的附录，其中对杨琏真伽所犯罪行更为愤慨。

〔122〕郑元祐《遂昌杂录》（四库全书本）卷28，页2b，此处的轶事已见于《辍耕录》卷5，页87的记载。

〔123〕噶尔曼：《早期汉藏艺术》（瓦尔明斯特，1975）页24，并配有图画。

〔124〕相反，元代西藏人是了解汉族历史传统的，《红史》有一个自周代以来的王统世系，并明白地利用了《唐书》中有关西藏的资料，见《红史》(甘托克，锡金，1961)卷12a，页6—7；亦见比拉：《关于〈红史〉的几点评论》，《匈牙利东方学报》17：1(1964)页71，注8。汉文史料被译成藏文(见比拉上揭文)。《红史》中的“汉地王统”亦见于成书于15世纪的《青史》中(列里赫译：《青史》第一部分(加尔各答，1949；页47—60)。这二部史籍都有蒙古统治者的世系，其材料似直接来源于蒙文史书。

〔125〕陈垣：(蒋星海和高特列赫译)《蒙古统治下的中亚和西方》(洛杉矶，1960)页129，在285页，他列出了八位杰出的党项族作家和艺术家。

〔126〕关于西夏文大藏经的图解，见噶尔曼：《早期汉藏艺术》页35—45。

〔127〕福赫伯：《蒙古统治时期的中国史学：在文化适应中的历史作用》，《蒙古研究》，《蒙古学会杂志》1(1974)页16—17。本书中HOK—lam—chan文对修史工作作了详细的研究。

〔128〕《元史》卷202，页4517。

〔129〕关于陈邦瞻(死于1623年)见《明代人物传记辞典》卷1，页176—178。

〔130〕关于张溥(1602—1641)见《清代著名汉族人物》(华盛顿，43)卷1，页52—53。

〔131〕赵翼(1727—1814)，《陔馀丛考》(上海，1957)卷18，页351—355，除页354。

〔132〕拉契涅夫斯基：《蒙古大汗和佛寺》(见上注37)页504。

〔133〕关于明早期与西藏的关系，见噶尔曼《早期汉藏艺术》页55—83。

〔134〕波义耳：《成吉思汗的继承者》页302—303，拉施特丁在文中明确提到胆巴(见上注82)和kanba，kanba无法详考。

元代藏族政治家——桑哥

（意）毕达克　著　　沈卫荣　译

本文涉及汉地似多于西藏，但在十三世纪，这二个地区都是以大蒙古帝国为代表的统一体中的一部分。因此这个时期的特点是蒙古、汉地和西藏三个因素的不断的相互影响，桑哥的活动就是这种相互影响的一个很好的例子。

在中国的蒙古征服者在其政府的上层机构中，任用了大量的外族官员，但往往不很成功。忽必烈继位后，先是信任汉族士大夫集团，而在其长期统治的后半阶段，则更乐于将其政府的内务和财政机构托付给非汉族官员，先是阿合马，而后即是桑哥。

桑哥绝不是一个不甚有名的人物，现代任何一本有关元朝历史的著述若与桑哥的理财活动毫无干系，恐怕是无法完成的。然而，我们对桑哥的认识依然是片面和不完全的，因为迄今为止，我们所利用的只是出于汉文的材料，而这些材料对于桑哥的早年活动保持完全的沉默。

我们所利用的材料的主体是官修正史《元史》中的“桑哥传”，而《元史》本身就是一个错漏甚多的作品[1]。《元史》“本纪”的记载是极其宝贵的，但有关桑哥的最早记载只能上溯到1286年[2]，这仅仅是在桑哥富有戏剧性的结局之前的五年。就我所知，最近对这一课题没有什么新的研究，

〔47〕稻叶正就：《萨斯迦派的谱系：〈红史〉选译》，《东洋文库研究部纪念集》22（1963），页109—110。八思巴的一位大侄儿名索特南姆藏卜者与一位蒙古公主结婚，《红史》中记载他的名字为ཨ་ན་བྷ་ཀན་（见稻叶正就文，页110），此书还记载索特南姆藏卜出生于汉地，并且他受封为公和王。他在格坚皇帝（即英宗1321—1324）时“还俗”，死在朵甘思。此人就是《元史》中的锁南藏卜，他在1321年受封为白兰王（库库诺尔地区），在1327年出家和还俗，他的名字有几种不同的译法，见韩百诗：《关于〈元史〉第五十八章》（莱顿，1954（页50，137。他“尚公主”一事可在《元史》卷30，页669—670（1326年）中得到证实，公主名“寿宁公主”，它与《红史》中的ཨ་བྷ་ཀན是同一个人。这位公主是泰定帝（1324—1327）之父甘麻剌的女儿，死于1330年（《元史》卷34；页760，卷109，页2762）。按照《红史》的记载。（见稻叶正就“萨斯迦谱系”），他们的儿子Slob—dpon Katua袭国师位。这位公主结了二次婚，《红史》中提到了另一次婚礼，除非有二位名ཨ་བྷ་ཀན的公主，但这是不可能的，这一次是与一位萨斯迦家族的成员结婚（见稻叶正就文）。《红史》（蒙文题为Hu—landeb—ther）的藏文标题为དེབ་ཐེར་དམར་པོ，成书于1346年。关于此书亦可见S·比拉：《功嘉朵儿只所著〈红史〉的几点笺证》，《匈牙利亚洲学报》17：1（1964）页69—81。

〔48〕陆宽田对藏文名字作了一个简略的研究：《元朝皇室中的藏文名字》，《蒙古学会集刊》10：1（1971）页，64—66。

〔49〕《元史》卷12，页249。

〔50〕《元史》卷27，页607；《佛祖历代通载》卷22，732/II记载了1321年为八思巴修建纪念祠堂的诏令；这座祠堂建在温州（浙江）城东华盖山脚下，并且在1334年又彻底重修。著名文人、浦江人柳贯写作了碑文。据碑文称，此祠内有八思巴的泥塑金身像，见《柳待制文集》卷9页12b—14b。关于柳贯的其它事迹，可见本书兰德彰文。

〔51〕《佛祖历代通载》卷22，732/III—733/II。

〔52〕《元史》卷29，页650；卷202，页4518。在西藏艺术品中，我们发

现许多萨斯迦喇嘛的肖像(或者说是理想化了的艺术品),至少有三十幅表现萨斯迦派大师的绘画在若干年以前散失了,有的进了博物馆,见《西藏目录,佛教艺术》(大宫展览,巴黎,1977年3月25日至6月27日,和慕尼黑艺术馆,1977年8月6日至10月16日)页128,第114号。有时这些图画标明它所表现的人物的名字。在J·习曼尔门收藏品(纽约)中有两幅刻着十几位萨斯迦高僧名字的肖像画特别有意思,他们是目录第114和112号。在本书中有复制品。罗马国家东方艺术博物馆有两幅画(第232、233号)其中一幅上有萨斯迦班智达、他的父亲、他的大侄儿藏卜班(1262—1323),藏卜班是国师、八思巴。另一幅上有藏卜班的一个儿子和桑加班喇嘛,他自1305年至其死那一年1314年为帝师。关于这些喇嘛详见稻叶正就上揭文(上注〔4〕)。

〔53〕《元史》卷205,页4574。有关佛教和西藏行政机构的详细历史见拉契涅夫斯基:《元朝的法典》卷1,(巴黎 1937)。《元史》卷87,页2193的记载已由克里夫斯在“1346年汉蒙碑文”中译成英文,见《哈佛亚洲研究杂志》15(1952),页41,注39。关于日本人对元代宣政院的研究,见野上俊群:《元代的宣政院》,《羽田博士颂寿纪念东洋史论丛》(京都,1950),页779—795。又见《〈元史·释老传〉研究》(京都,1978),页221—239。亦见韩儒林上揭文见前注〔10〕。

〔54〕伯希和:《西藏古代史》(巴黎,1961)页20。

〔55〕克里夫斯译文,见上注〔53〕。

〔56〕《元史》卷102,页2616。

〔57〕《元史》卷22,页486。

〔58〕《元史》卷202,页4520。

〔59〕《元史》卷16,页350; 页30,页672。

〔60〕《元史》卷38,页820,有时《元史》将机构区分为“内”“外”二种。《佛祖历代通载》卷22,页734/II记载在1328年,16个宣政院的地方分支机构改变成宣传宗教的机构。

〔61〕《元史》卷39,页840。

〔62〕《元史》卷24,页543。

〔63〕《元史》卷24，页546。1331年，"敕西番军务隶宣政院"。《元史》卷35，页790。

〔64〕《元史》卷26，页589(1319年)。

〔65〕有许多例证，见稻叶正就上揭文，上注〔47〕所引。

〔66〕《元史》卷23，页512；关于普通僧侣的纳税问题见拉契涅夫斯基：《元朝的法典》卷1，页208—212；《白史》(上注〔37〕所引)。

〔67〕《元史》卷11，页523；亦见《元代的功德使司》，《支那佛教史学》6：2(1942)页1—11，又见《〈元史·释老传〉研究》页129—141。拉契涅夫斯基：《元朝的法典》卷1，页152。

〔68〕《元史》卷18，页384。

〔69〕《元史》卷24，页538。

〔70〕《元史》卷89，页2244。

〔71〕《元史》卷33，页744；卷87，页2194。

〔72〕《元史》卷33，页776；见上注〔60〕，及本书中D·Farquhar文。

〔73〕《元史》卷38，页820；卷92，页2335。

〔74〕《元史》卷9，页181。

〔75〕《元史》卷130，页3166。

〔76〕《元史》卷12，页242(1282年)；卷22，页498(1308年)；卷30，页669(1326年)；亦见于《元史》卷202，页4522。此处记载了一条不许普通百姓侵犯和尚的敕令。

〔77〕《元史》卷24，页539。

〔78〕例如见《元典章》(台北重印本，1964)卷16，页5a 1299年条；彼得·奥伯里希特：《蒙古统治下中国的驿传》(威斯巴登，1954)页53，88。

〔79〕《元史》卷130，页3171(1294年)；秃鲁麻可能是藏文的གཏོར་མ音译，即指密宗供神仪式的词或普通的供品。参见霍夫曼：《西藏的宗教和萨蛮的象征意义》(斯图加特1927)页40。《〈元史〉所见非汉文名字和术语汇编》(台北，国防研究院1967)，将秃鲁麻一词奇怪地还原成蒙文urma，意为"小萝卜"，卷4，页131。

〔80〕《元史》卷24，页556。

〔81〕《元史》卷30，页574。关于在佛教影响下的赦囚，见野上俊静：《元代佛徒的免囚运动》，《大谷学报》38：4（1959），页1—12。重印于《〈元史·释老传〉研究》页267—284。Farquhar教授提出"蒙古的高级法庭"这个称号，见本书Farquhar文。

〔82〕波义耳：《成吉思汗的继承者》页329—330，藏文胆巴八哈失就是胆巴（1230—1303），他的传记见于《佛祖历代通载》卷22，页755/III—727/I。拉施特丁提到的一些被关押的要人也可以从汉文材料中得到验证。

〔83〕《元史》卷23，页512；卷202，页4522。在1297年颁发的一道帝国诏令中也提到了对攻击和侮辱西番僧者的严酷惩罚；这在藏文史料中也有记载，见迪特尔·舒：《蒙古给西藏的文告和诏令》页128。

〔84〕《佛祖历代通载》卷22，页733/III—734/I了性和尚死于1321年。

〔85〕《佛祖历代通载》卷22，页732/III。

〔86〕《佛祖历代通载》卷22，720/I—721/II概述了这次争论。

〔87〕《元史》卷134，页3260。

〔88〕《元史》中关元顺帝荒淫无度的记载似出自权衡的《庚申外史》。福赫伯：《中原王朝历史翻译的几点评论》，《东方》3：1（1950）页118—120。有关段落的翻译见《〈庚申外史〉，一个元末的历史资料》（柏林，1963），页76—78。亦见R·H·方古力克：《中国古代的性生活》（莱顿，1961），页259—262。关于一些疑难词语的解释，见《德意志东方学会会刊》载福赫伯文，105（1955），页386，关于顺帝的生平（脱欢帖穆尔）亦福赫伯于高特力赫和方所编《明代人物传记辞典》所撰条目，卷2，页1290—1293。

〔89〕杨瑀：《山居新语》，其译文见福赫伯：《蒙古统治时期的中国文化史》（威斯巴登1956）页30—31。

〔90〕拉契涅夫斯基在《蒙古大汗和佛寺》一中书作了很好的研究（见上注〔37〕）。

但日本学者已经相当详细地叙述了桑哥与汉地佛教事务相关的一些活动[3]。

一本藏文著作却为研究桑哥其人，提供了一些全新的资料。这一著作就是达仓宗巴·班觉藏卜于1434年编纂的《汉藏史集》[4]。此书中收有桑哥的一个概略的传记，作者在此对桑哥表示出了明显的褒扬，它为将桑哥列入“奸臣传”的《元史》的记载作了一个十分必要的纠谬。

有必要澄清的第一个问题是桑哥的名字。传统观点认为，桑哥是藏文[illegible]的音译，自乾隆时期的史臣重新改正《元史》所见外族人名开始，这就被广泛接受了。在十八世纪的一些作品中，桑哥还以僧格的面目出现[5]。更为重要的是H·弗兰克在“桑哥传”的译文中也沿用了这个说法，拉施特将此名拼作S·nk·h，即为Sange或Sanga。藏文作品中这一字则在[illegible]、[illegible]、[illegible]等几种形式之间游移。这表明桑哥根本不是[illegible]的音译。从语音学的角度看，桑哥是梵文Sangha的很规则的音译。Sangha一字通常不用作个人名字（除非在书面语中），它或许是一个紧缩形式，抑或另一俗名的梵化形式。实际上，这些藏文形式都直接或间接地还原为一个汉文形式。或许乌斯藏人对桑哥的名字缺乏直接的了解。

紧接着的是桑哥的族属问题，《元史·桑哥传》没有记载桑哥的族属，而按照拉施特的记载，桑哥是畏吾尔人。与拉施特同样的记载还可见于《新元史》。桑哥这个名字确实在畏吾尔人中使用，例如，我们知道的桑哥王子就是属于畏吾尔的统治者亦都护家族的。而《汉藏史集》的记载在这一问题上为我们提供了新的线索。它记载道：“桑哥是噶玛洛

部族的成员。”而此书的另一段落，记载了忽必烈给他去西藏的使者答失蛮的一个诏谕：“先前吐蕃赞普统治时，在唐太宗皇帝（626—649）时期，吐蕃士兵曾到过五台山。在保定府地方[6]，留下了称为噶玛洛的驻军。”这十分隐晦的记载在五世达赖喇嘛较次要的著作之一中，得到了说明和笺证。其云：“在吐蕃赞普赤德松赞时，派兵攻打ཧ་ད་ཏར་（此似指回鹘人），在吐蕃和回鹘边境上驻扎了九百驻军。因为他们一直没有得到撤退的命令，于是乎他们再也没有回到吐蕃，就此他们被称作噶玛洛（噶玛洛是藏语，意为没有接到返回命令不准返回——译者）。从他们这些人中繁衍出了许多农业和畜牧氏族[7]。至此，我们似可以肯定桑哥是一个出身于部分地畏吾尔化了的家庭之中的边疆藏人。事实上，奥托·弗兰克对此早已作过推测[8]。

按《元史·桑哥传》的记载，桑哥是元朝国师胆巴功嘉葛剌思的学生[9]，桑哥贵幸之后，乃讳言师事胆巴之事而背之[10]，《汉藏史集》对于他与胆巴的关系没有任何记载，而对桑哥的被擢用，则提供了完全不同的记载。桑哥精通蒙语、汉语、畏吾儿语、藏语和其他语言[11]。作为一个很好的译吏，他在汉藏边境的朵思麻地方拜会了八思巴，此事发生在1268年八思巴从西藏去汉地途中。桑哥要求留在上师身边充当随从。八思巴即留他作为译吏。后来，他也成了八思巴的ཟུ་གུར་ཆེ་（蒙语sügüči“掌内府尚供衣服者，曰速古儿赤”——译者）[12]。这次会见的线索似见于萨斯迦住持的文学小品中。在八思巴去世前一年的1279年，八思巴住在乌斯藏的曲弥地方，应其弟子、大译师[illegible][13]所请，写作了二个短篇教谕。这儿的“译者”[illegible]与作为上师的随从与译吏的

桑哥完全可能是同一个人。

笔者认为，汉文和藏文史料之间并非一定是相互抵牾的，桑哥在受到萨斯迦住持八思巴宠幸而得到升迁之前，可能曾师从胆巴学习过一段时间。

八思巴十分赏识桑哥的语言天才，多次派往大汗驾前，大汗亦因其见识和本领，将他由上师处召来，历任各种官职，俱得胜任。

最后，桑哥被擢为宣政院院使，宣政院掌释教兼治吐蕃之事[14]。此事一定发生在1275年底八思巴最后离开大都之前的某个时候。

上师八思巴的庇护使桑哥立于不败之地。《汉藏史集》对此有这样一段离奇的记载：桑哥为向八思巴学法，私自在大都的梅朵热哇[15]（藏语意为花苑——译者）附近建造了一处亭园，被御史台ཁྲི་ས་[16]治罪下狱。那时在[illegible]的十二佛本生像请至大都，举行了有音乐、戏剧表演的庙会，大汗也临幸了庙会，他派人邀请上师去那儿观看这些神奇的表演。八思巴答曰："我们吐蕃有句谚语，儿子被抓进监狱，父亲哪怕是小巷也羞于出门游逛。我的桑哥为向我学法修了间小房子，已被御史治罪下狱，我不能来"。大汗立即传旨："既然桑哥是为向上师学法而修的房子，那就没有罪过。"并再次邀请八思巴去观看表演。就这样桑哥的一切罪过都被释免，八思巴与桑哥确立了保护与被保护者的关系[17]。

这件轶事至少可以说明桑哥是怎样自始至终地受到八思巴保护的。八思巴先将桑哥引荐给大汗，而后又用他对大汗的影响来扶持桑哥[18]。

桑哥在总制院的政绩为他后半生的显赫打下了基础，总

制院在该世纪七十年代只主管财政。同时，作为八思巴的门徒，桑哥的活动从一开始就与吐蕃的事务紧密 地 联 系 在一起。这一联系在1280年达到高潮；《汉藏史集》恰好记述了这一年的许多事件：（1275年底）八思巴返回萨斯迦，当时萨斯迦本禅功嘉藏不背信弃义，（八思巴）向大汗求援，由于后者与萨斯迦派过从甚密，决定给以援助。下达旨令以大臣桑哥为首率官军远征（西藏）。桑哥奏称：吐蕃乌斯藏地区山谷深狭，难容大军。除了七万蒙古主力军外，还有从朵思麻和朵思堆征调的约十万大军，这些已相当充足了。圣旨照此下达以后，大军出发了，当来到伍由的梅朵垅，选择地势开阔处，欲从拉襄[19]进军。至恰米仲，有上师八思 巴 的司茶侍从名叫洛追桑波的，系大臣桑哥故旧，前来军营慰问，呈献礼品，建议大军绕道朗卓[20]。蒙古军遂改 变方 向，迂回包抄，首先攻下了朗卓康玛尔的土城。其后突击甲若宗[21]城堡使功嘉藏不伏法，官军的任务就此完成[22]。”

与八思巴去世相伴而生的事件十分混乱。（由于史料的矛盾）对于功嘉藏不是否应对八思巴之死负责，以及是否只是司茶侍从在他们二人之间种下了不和，并在上师死后把这种不和完全归罪于功嘉藏不[23]？这些问题都不清 楚。总 之，在1280年底，八思巴死后桑哥率领的远征军就立即进入了西藏；功嘉藏不伏法一事肯定发生在1281年[24]。

在这次黩武和镇压异己之后，桑哥转而整顿行政事务。他前往萨斯迦为修建在甲穷章康的东部及门上的汉地式牌楼奠 了 基[25]。接着又遣返讨伐军主力，余下部分用来加强蒙古朝廷对西藏的军事控制。“在蚌 波岗[26]（འབུམ་པོ་སྒང་），由尼玛衮和达尔格为首，抽调精兵，留下一百六十名士兵，担

任答剌麻巴剌[27]大师的警卫，驻扎在（萨斯迦）。又从七个蒙古千户的军队中抽出七百人，守卫西路蒙古边境[28]。在南木官萨（གནམ་དགོན་སར་）留下以乌玛尔恰克为首的蒙古军四百。以多台为首的巴、拉克的军队留驻塞日绒地方[29]。卫普尔的军队留驻甲孜、哲古、羊卓等地方，镇摄冬仁。多尔班土绵的军队留在当雄那玛尔、朗绒等藏北草地，以保障各个寺庙的安全。这是桑哥的恩德"。

这是蒙古帝国军队对西藏的第一次长期占领，很有策略地分布在西藏的边界和中心地区。桑哥的布置似乎可见于《元史》卷87页10a—11a所提供的西藏军事、行政官员的名单。

在这些纯军事措施之后，桑哥着手在西藏重建驿传系统。驿传在1269年就曾建立[30]。它包括28个大小站赤，每一个站赤都由指定的特殊驿传区的工头和站户负责运送和装备，这成为西藏人徭役的一种形式[31]。"在藏北的驿站，如索（སོག་）、夏克（ཤག་）、孜巴（ཙི་བར་）、夏颇（ཤ་ཕོ་）、贡（སྒང་）、官萨（དགོན་གསར་）、甲哇（ཇ་བ་）等大站[32]，由于乌斯藏的站户连续驻站支应，十分艰苦费力，又不适应藏北的气候条件，一再逃亡。驿站所在之地奇寒难忍，蒙藏往来使臣沿途得不到'铺马'供应，只得自己照料。按照众人的请求，大臣桑哥命卫普尔、巴、拉克等留驻藏北的部队拨出一部分人员负责驿传事务[33]。并规定乌斯藏各万户以马头（རྟ་མགོ་）为单位[34]，将马匹、驮畜、乳畜、肉羊、供给驿站的青稞、褐布、帐篷、坐垫、绳具、炉子、卧具、医药品以及人户统统交给蒙古人。从此，乌斯藏的百姓不必到藏北去驻站，只要每年前往藏北把应交付给驿站的物资运送给蒙古军人。驿站和支应的'铺马'都得到便利，对众人俱有

利益，这也是桑哥的恩德"[35]。

忽必烈汗对其派往西藏的使臣在藏地的所作所为显然是十分赞赏的，不过这仅见于藏文史料的记载，汉文史料中没有发现任何线索。在回回权臣阿合马1282年被谋杀和戮尸治罪后，桑哥的影响无疑得到急剧的增长，但这二人之间有无接触则完全不清楚[36]。在此事过去两年以后桑哥已达到如此之高的地步，他与山西茶叶专卖署的一名下级官吏卢世荣一起竟能说服忽必烈将帝国的税收增加十倍。结果，忽必烈汗无视参议中书政事不忽木等的强烈反对，采纳了桑哥的举荐，擢卢世荣为中书右丞，新丞相奉旨专力于帝国财政、钞法的改革[37]。卢世荣短命而又重要的改革与我们的论题关系不大；总之他的革职和下狱治罪（1285．5．25）没有损害桑哥在元帝国朝廷中的地位。

在1285年和1286年之间，桑哥又与江南释教总统、西番（西夏？）僧杨辇真加的丑闻有关。作为杨辇真加的上司、总制院使的桑哥，背着大汗私自允许杨辇真加在今杭州附近的绍兴发掘宋代帝室的陵墓，攫夺珠襦玉匣[38]。可是这令人作呕的行为在当时却并不被认为是弥天大罪。

至1287年，桑哥的显赫达到了登峰造极的地步。这年三月二十五日，蒙古朝廷恢复了早在1272年业已废除了的尚书省，桑哥和他的党羽帖木儿出任平章政事[39]。1287年11月11日，桑哥达到了最显赫的地位，他被命为尚书右丞相，这时的尚书省已是实际上的宰执机构了。桑哥同时还继续兼任总制院使和功德司使，功德司是执掌佛经的机构。与此同时，经桑哥举荐或认可，大批高级官员被吸收到尚书省供职，增强了桑哥在这一政府新机构中的绝对权威[40]。

尚书省的重建很明显是鉴于这样一个事实：当时执掌中书省的是德高望重的蒙古贵族安童（1245—1293年），安童是成吉思汗的大将木华黎第四世孙，从1265年起他就被任命为中书右丞相，1277年他为叛乱者劫持并引渡给了忽必烈汗的劲敌海都汗，1284年获释。1285年1月4日官复旧职，直到1290年告老致仕[41]。显然忽必烈汗是不忍心以新的宠幸，一个纯粹的暴发户来取代安童的。另一方面，也许是出于这样的考虑，即要使桑哥摆脱任何羁绊直接承旨行事，最好的方法就是重建与中书省平行的尚书省[42]。

桑哥在他的新任上对于1287年按宋朝旧臣叶李所提出的方针而发动的钞法改革，起了推波助澜的作用。叶李很快被提升为尚书右丞，在紧接着的几年中，桑哥继续主持钞法改革工作[43]。

《汉藏史集》中也有一些关于桑哥理财的记载："桑哥被擢为中书丞相后（《元史》载桑哥为尚书省右丞相、兼总制院使，检核中书省事——译者），即整顿钞法，将以前发行的铜币改为纸币，帝国受益很大，他也得到了好名声。"奇怪的是这个记载与马可波罗对蒙古纸钞的赞叹似相吻合，但这个说法是错误的，因为铜币早些时候就已废除了。这个措施第一次是于1280年在被征服的宋朝边境上实施的，1285年卢世荣将其推行全国[44]。藏文记载在年代上有误，但所载事实可能是有历史依据的。桑哥一定与卢世荣的理财措施有关，可能还是一个幕后推动者。

《汉藏史集》以下段落提供了有意思的信息，但其期限不很清楚。它写道："高官们因吃[illegible]（[illegible]意为肚皮，此即指元代俗语"吃肚皮"即贪污、受贿。——译者）受罚者

甚多，法度因此废弛，桑哥丞相依古代汉地旧法，给内外大小官署的官员们发放饮食衣着的俸钱，并发给养家糊口的红米，他改订了禁止吃སུས་པ的法律，使之切实可行，百姓安乐。至今官员们有常例俸钱，犹念桑哥丞相的恩德”[45]。

སུས་པ一字在别处没有出现过，各种字典也未收入此字。藏文གསུས་པ，胃，显然与此字毫无关系。很可能这个སུས（加上藏文后缀པ）是蒙文Susu的译写。在元代Susu是指由地方支税者上供的，用于驿传支差的官方供养[46]。另一个含糊不清的名字是ཧྥན་ཚན，此字显然是由汉字译写而成的，Jampel Sengge Ati喇嘛告诉我这个词现指汉族的官服。但在此似乎与文义大相径庭，此字似乎还含有俸禄或津贴的意思。也许它的本字是份钱[47]，因没有在汉文中出现，故此存疑。

假如我们将这段晦涩的记载与汉文史料中表达的史实相比较，我们可以发现，给官员的常例俸钱早在1260年1月就实行了，而粮食津贴直到1303年才准予施放。《汉藏史集》的记载实际上是不正确的。不过，它可能含糊地包括了当时朝廷颁发的二个诏令的内容。第一个诏令颁发于1285年，内容是“重定百官俸，始于各品分上中下三例，视职事为差，事大者依上例，事小事依中例[48]。”第二个诏令下达于1286年2月，“又命内外官吏俸以十分为率，添支五分[49]。”

《汉藏史集》在桑哥传结束前强调：“桑哥信奉佛法，利益吐蕃驿站、减免赋税等，都是他心念敬奉上师的作为，对众人都有恩德。”对于桑哥政治生涯的其余部分，藏文著作默然无语，《元史》“桑哥传”是记载桑哥作为政府真正主宰的四年中所作所为的唯一史料。通过H·弗兰克的翻译，这个时期桑哥的活动已广为人知，兹不赘述。

关于桑哥垮台的原因，《汉藏史集》与《元史》的记载迥然不同。《元史》把桑哥的垮台归结为他的专横跋扈和骄奢淫逸，他的劣迹最终由监察官和其他官僚们的弹劾而上达大汗，大汗下诏将其下狱处死。而出于对桑哥的由衷赞赏，《汉藏史集》对于桑哥结局的记载则完全是另一个样子。其云：“桑哥丞相的机敏和富足引起了许多蒙古人的妒嫉。因为他在挥霍了国库的财产后，对怯薛[50]们说（他们的？）权力将被限制，据报告（他们？）把丞相的财产当作ཟས་ལ[51]来使用。怯薛们在大汗回大都的路上，向大汗诉说怨曲。大汗说‘怯薛的权力是怎样建立的？这不清楚，这与桑哥有什么关系？别人吃了ཟས་ལ反说桑哥侵占了财富，怎么问罪呢[52]？’大汗没有应允他们的请求。怯薛长官[53]又召集众怯薛，再一次地请求，大汗鉴于此情，便设计了一个促使他们和好的计划。他命桑哥道：‘你和月吕鲁设一相善之计’。[54]桑哥准备了盛宴，敬月吕鲁为上宾，并象对安答[55]一样，亲自送给他帽子、衣服和腰带。但月吕鲁说：‘我不需要特殊的帽子、衣服和腰带。宴饮因为是皇帝所赐，我已享用了。’说罢便走了。在这之后怯薛们又怂恿其长官和月吕鲁乃颜[56]控告桑哥犯有上面所说的罪过。最后，大汗说道：‘你们因他的财富而错误地控告了他，那时我怎能以此治罪？但帝国的财富不是他的，如果事情是这样，我将亲自调查’”[57]。

在这一点上大汗已支持了他的宠臣，但桑哥的敌手们的控告无疑也在他心中留下了芥蒂，大汗先是怀疑桑哥，最后转而打击他[58]。

“（大汗）对桑哥说：‘你的罪行我本人已了如指掌，

只因为先前我宠爱你、赞赏你，故为你保守秘密。后来逐渐暴露了。当我派你从上都去大都的时候，在路上皇家的斡耳朵所在地，你坐在树荫下我过去常坐的位子上，这是一件事。（第二）从大都给我送来的一箱果子，你打开了封印[59]吃掉了这些贡品；这难道不是你犯的罪吗？（第三）因为我多汗，我的衣服只得去洗了，当把它们重新缝好以后，变得太紧不能穿。为此汉人工匠为我（做了）无缝的衣服，有两套[60]，但听说你即有三套，竟比我还多，这难道不是罪过吗？'在提出了这三个问题以后，（大汗）又说：'今天什么人能治理国政？'桑哥丞相答道：'只有一人别无其他。'（大汗）问：'这唯一的人是谁？'丞相用手指了指他的鼻子。至此大汗把他交给使者带走了"[61]。

不管在汉族的法典中遵行礼仪显得多么重要，但在这儿他们只需找一个冠冕堂皇的借口来致桑哥于死地，而无须对他的财政改革进行猛烈的追究，并由此制造更多的恶意攻击，因为许多官员卷入了这场财政改革。《汉藏史集》明显地制造了一个虚构的场景来说明聪明能干的大臣桑哥垮台的主要原因，是因为受到了他的敌人的嫉妒，而对他的责难亦尽是些微不足道的托词而已。桑哥最主要的敌人是怯薛，后者在这件事中所扮演的角色在汉文资料中完全缺乏记载。

当然，关于桑哥的垮台在汉文传记中是很不相同的。对桑哥的指控主要是紊乱纲纪，更普遍的是他的专横和腐烂。最先站出来弹劾桑哥的是也里审班，也先帖木儿、彻里等人；后一阶段则是桑哥的老对手不忽木、贺伯颜。具有决定性意义的是1291年3月15日月儿鲁上的奏章。次日被御史杜思敬载入实录。文武百官召开御前会议讨论决定将桑哥罢官

狱治罪。3月26日他的家产被查抄，此后也许是因为大汗的迟疑，耽搁了很长一段时间，最后于1291年8月17日桑哥被处死[62]。

由于修史者的草率，《元史》中出现了许多混乱。这里有一个明显的例子：同是《元史》对桑哥倒台的记载也有出入。在著名画家、官僚赵孟頫的传记中，把桑哥倒台主要归结为赵孟頫的发起[63]。Ucicar王也出现在弹劾者的名单中，除了桑哥被籍没的灌溉地、磨坊和别墅外，他还得到红金400两、白金300两[64]。

《汉藏史集》（毫无史实根据地）以大汗的悔悟和对中伤者的惩罚来结束这段故事。"大汗派一人去监听丞相临刑前说些什么，监听者说：在行刑场地桑哥说：'你们应该用锋利的武器和轻快的动作来执行（你们的任务）'。刽子手们答道：'我们不想听你唠叨，我们很清楚应该怎么做'。大汗说：'现在我的桑哥死了，这使我十分悲哀'。他下诏将那些坏人各杖一百零七下。当时还有这样的说法，假如八思巴还活着，他也会因为同情而死去的。尽管桑哥的下场如此，由于他是一个曾掌大印的好臣子，我们还是记下了他的生平"[65]。

以上就是经过美化的桑哥传略。然而达仓宗巴·班觉藏卜带有同情的记载并不代表全体、甚或是大部分藏人的观点。十七世纪的著作中有这样的记载：在桑哥掌权时，一个有影响的僧人蔡巴嘎邓根巴为了蔡巴寺和众生的利益，曾七次去元廷，他受到大臣桑哥拉巴的侍从长期的监视，对他百般寻机陷害。有一次，当他在外衣里面穿上五爪金龙袍去与大汗秘密会晤时，桑哥将他拖至法庭，扯开了他的外套，见

到里面的龙袍时，桑哥害怕了。此后不久，桑哥伏法，蔡巴嘎邓根巴开怀畅饮，喝醉了又唱了一首歌，”等等[66]。这表明即使是高级的喇嘛，由于受到桑哥的猜忌，生命也是岌岌可危的。这与《汉藏史集》中所描绘的仁慈形象反差十分强烈。由此可见，汉人的看法并非没有根据。

在本文将要结束时需要说明的一点是，作者丝毫没有要对桑哥这个理财家和政治家的行为进行赞颂的意思，因为这需要对元朝历史、司法、文学等方面的有关资料作一个全面的研究，而我并未做过这样的研究。我的宗旨仅在于提供一些从藏文中发掘出来的有趣的素材。从整体来看，桑哥作为蒙汉政府的实际主宰发号施令的短暂时期，无疑是元帝国财政史上的一个里程碑。他的所作所为是否象《元史》所说的那样应该全部否定，这是现在必须澄清的一个问题。

附录：

本文完成付梓以后，我在潘昂霄从1315年撰写的汉文小册子《河源记》中发现了有关桑哥征西藏的一条旁证。《河源记》的材料是阔阔出提供的，他的兄长都实受忽必烈的派遣，作了一次探索黄河源头的远征。那一年阔阔出欲邀请曾镇压过贡嘎桑波的相哥（即桑哥）同往，但恶劣的环境阻止了他的旅行。《河源记》，丛书集成初编本，754，p.1。

波塔兹（E.Bottazzi）已经注意到了这一段落，但没有对名字加以勘同。详见《拿波里东方大学研究年刊》19（1969），13。

注释：

〔1〕《元史》百纳本卷205，页16下—23下。H·弗兰克译：《桑哥，忽必烈手下的一个畏吾儿大臣，据〈元史〉卷205》。Sinica17(1942)，90—113。另外，《新元史》卷223，页13上—19下；《元史类编》卷13，页7下，《元史》卷96，页11下，《蒙兀儿史记》卷106，页10上等处也有桑哥的传记。对这些材料，除了《新元史》以外，我都无缘奉读，不知其中是否还包括别的证据。拉施特《史集》有一章题为：《畏吾儿人桑哥的故事：继阿合马之后为大汗之臣和他后来的结局》，J·A·波义耳《成吉思汗的继承人》，纽约—伦敦，1971，页293—297；Ju·P伏诺夫斯基《拉施特史集》第二卷，莫斯科—列宁格勒1960，页190—192。除了桑哥结局的传说以外，通篇几乎全是所谓穆斯林受迫害的记载，没有关于桑哥的传记的材料，而且，这迫害发生在1280年，桑哥执政以前很久。见P·拉契涅夫斯基《拉施特〈史集〉关于忽必烈统治下汉地的回教徒》，《中亚杂志》14(1970)，页163—180。

〔2〕《元史》卷13，页11上。

〔3〕野上俊静：《元朝的政府和宣政院》，《纪念羽田博士亚洲研究文集》，京都1950，页779—796(页785—788尤为重要)。藤岛建树：《元朝的政府和佛教》，《大谷大学研究年报》27(1974)页143—186(尤其是151—152)。

〔4〕关于这，很权威的著作可见麦克唐纳夫人：《关于〈汉藏史集〉讲演导言》，《亚洲杂志》1963，页53—159。因东京木夏一雄教授的帮助，我在甘托克登萨巴图书馆见到了此件的显微胶片。

〔5〕见《读通鉴》册619，页6659—1，《续文献通考》册9，页1854—3—2855—1(商务印书馆，1937)。

〔6〕这似乎是保定县，离甘肃西部的京张县五里。《中国古今地名大辞典》，页577—2。

〔7〕《洛桑嘉措传》，五世达赖秘传，(TohoKu目录，5599)页12a。

〔8〕O·弗兰克，《中华帝国史》，柏林1952，页244—245。

〔9〕胆巴传略见于《元史》卷202，页5上—下；《佛祖历代通载》（T·2036，卷49）页725c—726a，按照《萨迦世系》题记所载，胆巴是《萨斯迦世系史》的作者。又杜齐《西藏画卷》，罗马1948，页155。他是否就是在五世达赖喇嘛编年史中所提到的萨迦和八思巴的学生胆巴贡嘉葛剌思尚难确定。

〔10〕《元史》卷202，页16下。

〔11〕这细节亦见于《元史》卷202，页16下。

〔12〕“sügürči”一词很少见，它意为“背伞者”，实际上是“看守衣服者。”在《白史》中，它列于包括胡毖太汗的高级喇嘛在内的官员之中，K·萨迦斯特：《白史》，威斯巴登1976，页138。贡伯希和：《关于蒙古字koryö--Sa》，《亚洲杂志》1932/2，页26。F·克里夫斯：《高劲松十五首宫廷诗》，《哈佛亚洲研究杂志》20（1957），页438—440，41；G·德弗尔：《新波斯语中的突厥，蒙古成分》，第一卷，威斯巴登1963，页357--358。在藏文中，此字出现于《[藏文]》，B·劳弗尔《畏吾儿的佛教文学》，《通报》（1907），页394。

〔13〕他们是东京版《萨迦五祖全集》，页156和158，见卷7，页111—1和114—1的二个题记。当然桑哥向八思巴的请求并不能表明桑哥1279年在西藏。另一个与桑哥名字相近的畏吾儿僧侣，Abhidharma的工匠桑哥密扎，在1255年为了更好地行使他的传教使命，催促八思巴创作了二个宗教小册子（也见于《丹珠尔》n，82，《D·T·suzuki目录》n·4621，亦见于《萨迦世系》页99），那时他住在汉蒙边境上的铁力河岸。但此人不是桑哥，因为他们的名字和宗教背景都不相同，他明显比八思巴年长，至少相仿。我在此要感谢布达佩斯的史尔弼先生，他提醒我注意到了这些材料。

〔14〕不过，只是提到1287年才改名为宣政院，在此以前名为总制院。P·拉契涅夫斯基《元朝的法典》卷一，巴黎，1937，页15。这一征兆的另一个例子见《元史》卷130，页7下的记载。

〔15〕མེ་ཏོག་ར་བ寺是八思巴在大都的官邸。

〔16〕ཨེ་ཤི་是御史台的监察官，《汉藏史集》的另一段落提供了有关监察、中央和行省三个部门的简短记载。

〔17〕《汉藏史集》，页139上—下。

〔18〕另一个据说受过八思巴保护的知名人物是Barin的伯颜，伯颜是为忽必烈征服南宋的大元帅。

〔19〕有关ཤ་བུག和ཤངས可见A·费拉丽：《卫藏圣迹志》（又作吐蕃圣地导游指南）罗马，1958，页68—69，注600、612。

〔20〕朗卓的蔡达巴一地出现在《青史》中，列里赫译：《青史》，加尔各答1949—1953，页193。它应位于与ཤ་བུག和ཤངས和同一地区的某地。

〔21〕此地在《青史》中称为甲若仓བྱ་རོག་ཚང་，（列里赫，《青史》页582），《新红史》中称为麦年甲若宗（即今江孜县—译者）《新红史》杜齐译本，罗马1971，页186。它可在白朗（པ་སྣམ）地区内找到（本文作དཔལ་སྣམ）。

〔22〕《汉藏史集》页139下—140上。

〔23〕有关贡嘎桑波这个人物也可见本人紧接着的论文：《吐蕃与宋、蒙的关系》，载于《十至十三世纪东亚周边关系讨论文集》，华盛顿，1978，7。

〔24〕这个年代见于《新红史》页186，也见于罗开什·阐德拉编：《贤者喜宴》，新德里1961，页796，这里桑哥的名字拼作སང་ག。

〔25〕这个在萨迦的建筑物不能凭我的设想来确定。

〔26〕绛波岗可见T·V·怀利：《〈瞻部洲志〉所见《西藏地理》，罗马1962，页98。

〔27〕八思巴的侄子答儿麻八剌乞塔（1268—1287）继承其伯父，先是萨迦住持，后为帝师。

〔28〕在这个时期，在考虑中的西部蒙古（སྟོད་ཧོར）是中亚察哈台汗国的常用名字。

〔29〕所有这些都很难勘同。

〔30〕有关这个问题请看我即将出版的论文，见上引注〔23〕。

〔31〕关于驿传的组织和功能可见P·奥伯力赫特:《蒙古统治下中国驿站的研究》，威斯巴登1954，页47—50，57—80。

〔32〕这些名词中没有一个可以确定地望。

〔33〕ཟལ་ཏི་一词我不清楚。

〔34〕དུད་或ཧོར་དུད་是在西藏的括户和行政机构的主要成份，རྒྱ་ཚན་是五十ཧོར་དུད་的总计，见本人《蒙古在西藏的括户》一文，载于即将出版的《西藏研究文集》，牛津，1979。

〔35〕《汉藏史集》页140下—141上。

〔36〕《汉藏史集》页142上，载曰:“在他结束了在西藏的旅行后，即被升为尚书省丞相”。但这个记载时间过早，又不正确。

〔37〕卢世荣传见于《元史》卷205，页9上—16下（H·弗兰克《蒙古统治下中国的钞币和经济》，莱比锡1949，页61—74），不忽木传在《元史》卷130，页7下。亦见于《元史》卷13，页9下。

〔38〕戴密微，《中国考古学札记》第二卷，“南宋墓葬”。《马可波罗所见中国宗教形势》，《东方学报》罗马，1957，页214—215。藤岛建树，《桑哥与杨辇真加》，《大谷大学研究年报》11（1959）1—26。有关杨辇真加后期的活动可见噶尔曼，《早期汉藏艺术》瓦尔明斯特，1975，页24。

〔39〕《元史》卷14，页14上—下。

〔40〕《元史》卷14，页14下、20下。

〔41〕安童的传略可见《元史》卷126，1上—4上，《元史》年表，卷112，页8上—9上。伯希和《马可波罗游记注》第二卷，巴黎1963，页7696；和伯希和、韩百诗《圣武亲征录注》，莱顿1951，页371—372。

〔42〕不过H·弗兰克《阿合马，论忽必烈统治下中国的经济》，《东方》I（1948），页225—226，一文强调元朝尚书省的恢复，每一次都是财政政策发展中的活动。

〔43〕H·弗兰克《中国的铜钱和纸钞》，页77—81。

〔44〕H·弗兰克上引论文页55、75。

〔45〕见《汉藏史集》页141上—下。

〔46〕伯希和：《M·W·巴托尔德突厥斯坦札记》，《通报》27（1930），页38。魏耶斯：《出自察哈台的蒙古乘驿公文》，《中亚研究》第一卷（1967）页19。相同的汉文形式是分列，它的数量和规格是在1263年的一条律令中确定的。P·拉契涅夫斯基，《元朝的法典》I，页285--286。废除进贡和乌拉义务条例在许多"八思巴字"文献中出现。N·鲍培：《八思巴字蒙古文献》，威斯巴登，1957，引得。

〔47〕这个对应词承蒙布鲁明顿的斯普林先生在私信中提供。我与李方桂讨论过这个词，认为很可能。仅此而已。

〔48〕P·拉契涅夫斯基，《元朝的法典》。

〔49〕P·拉契涅夫斯基上引书页37。《元史》卷96，页1下。

〔50〕[illegible]一词意为轮到某人做某事。这是蒙古字怯薛歹的译写，怯薛是蒙古帝国的皇室侍卫。怯薛是成吉思汗本人创立的，分四班轮值，每班服务三天，由博尔忽、博尔术、木华黎、赤老温四家世袭执掌。见萧启庆：《元朝的军事制度》，剑桥，1977，页34—44。

〔51〕这一段不清楚，可能我的理解有错误。

〔52〕这儿的译文同样不能肯定。

〔53〕当伯颜被月吕鲁派往忽必烈宫廷时，伯颜是月吕鲁的怯薛，《汉藏史集》，页134下。

〔54〕月吕鲁那颜是忽必烈汗赐给也孙铁穆尔（1242—1295）的荣誉称号，他是成吉思汗随从博尔术的孙子，御史台的高官，《元史》卷119，页20上—22上有他的传。但在他的传中没有出现过桑哥的名字，没有提到任何与桑哥有关的事情。伯希和、韩百诗：《圣武亲征录注》页341—350。按《汉藏史集》页134下—135上的记载，月吕鲁乃颜是伯颜征服南宋时的同事。

〔55〕安答是早期蒙古人很流行的一个习俗，最好的例子是成吉思汗和扎木合结为安答。

〔56〕假如我们记得月吕鲁乃颜是博尔术的孙子，第二班怯薛的头

领，我们就能更好地理解[illegible]在这件事中所起的作用了。

〔57〕《汉藏史集》页141下—142上。这里有一句[illegible]了。

〔58〕同一件事在《元史》桑哥传中从不同的角度来叙述。

〔59〕ཧུན་ལ或ཧུང་ལ是汉字红蜡，见B·劳弗尔：《藏文中的外来语》，页236。

〔60〕ston.pa一词的特殊涵义是理解本句意思的关键，但我不知其意。

〔61〕《汉藏史集》页142上—下。将此与拉施特截然不同的记载相比较，J·A·波义耳，页295—296，Ju·p·伏尔诺夫斯基，页191—192。

〔62〕《元史》卷16，页14下、15上，20下；卷130，页9上—10上；卷205，页22上—23上。

〔63〕《元史》卷172，页7下—8上。

〔64〕《元史》卷119，页23上。有关Učičar可见伯希和、韩百诗：《圣武亲征录注》，页377。

〔65〕《汉藏史集》，页142下—143上。

〔66〕《五世达赖喇嘛编年史》，页62下，（杜齐：《西藏画卷》页629）。

（译自《东方学报》34，1980）

五世噶玛巴以及西藏和明初的关系要略

（美）史伯岭　著

才让太 译　　王青山 校

1368年建立的明朝初年，是中国的内政和外部事务有重大变化的时期。这不仅因为第一个皇帝明太祖对政府的问题与他的前任蒙古人的元朝有着不同的看法，而且因为当他们的统治一旦巩固了的时候，忽视了在暴力和不稳定的朝代更替时期协调国家事务，使中国新的统治者将这些事务放到新的基础上。在这样的情况下，明廷面临的问题是必须建立明朝本身与西藏的关系，而那时元朝政府对那个地区的政策已宣告结束。

当明太祖在他统治的初期把他的注意力转移到西藏时，他所考虑的问题集中于唐朝和西藏相处的经验。因此，在《明史》里可以读到这样的句子：

洪武（1368—1399）初，太祖惩唐世吐蕃之乱，思制御之[1]。

在明朝早期的公文中经常发现藐视元朝的词句。这也不能认为是不平常的，因为皇帝已把唐朝（政策）作为他未来的西藏政策的理论根据。在对北方四百多年非汉族统治之后，

以“明”的名义恢复汉人对中国南北方的统治，是中国的一个重大事件。朝廷自然更愿意回到唐朝治理下的中国辉煌时期，而不是元朝时期。

从1369年，太祖就开始向西藏派遣使团。其中第一个使团就是特别针对那个地区的宗教势力的。对于他们的存在，皇帝是非常了解的。使团带去的文告，有一个保存在《明实录》里，在此一诏书中说：

> 向者胡人（即蒙古人）窃据华夏，百有余年，冠履倒置，凡百有心莫不兴愤，比岁以来，胡君失政……。惟尔吐蕃，邦居西土，今中国一统，恐尚未闻，故兹诏示[2]。

汉文史书记载承认第一个使团并没有取得成功，只是在派遣第二个使团即许允德使团之后（他被授权告诉有封号和职位的西藏人，新的明朝政府认可他们的职位），才得以与西藏各个有关当局进行接触[3]。明朝统治的最初几年有较多的使节被派往西藏[4]。太祖在位时明廷的接触范围扩大到卫藏（即乌思藏）以及朵甘思。《明实录》和其它汉文文献记载有南京和沿着边界的西藏大人物之间互相派出的使团，其中包括从帕木竹巴、萨迦巴、止贡巴派出的或派往这几处的使团[5]。象中国所有的朝代一样，明朝也赐给那些给他派遣友好使者的少数民族统治者和名人以封号，把他们的礼物做为贡物加以接受并回赠他们以礼物和荣誉。而所有这些与中原王朝的既定国策是一致的。当然，明朝希望通过这些手段得到好感和在西藏扩大影响。

这些活动不可能掩盖在明和西藏的交界处仍然存在着的紧张局势。由于明朝把他的防务推进到朵甘思，于是冲突就

不可避免了。与明朝有关系的最重要的防线自然是北方与蒙古的边界，后者也与安多接壤。人们看到当时明朝一些最卓越的军事将领卷入那个地区战斗，并不感到惊奇。沿着交界处偶尔也有冲突相当激烈的时期，这就对西藏和中原之间使团的来往构成了危险。然而，在大部分的时间里使团是可以通过的，各方经常在同一个时期既对汉地进行敌对活动，又派出使节。这个事实，使得这个时期在边疆地区形成中心的任何一种藏人政权的有限范围显得更加重要。尽管没有来自西藏的目的在于推翻新王朝的威胁，或者对明朝的合法性提出疑问（这些恰就是蒙古人的威胁），但明朝仍然认为汉藏交往是值得认真考虑和定期谈论的难题，并且注意到了吐蕃曾经给唐朝制造的种种事端。

在这个时期内，汉藏往来的另外一个活跃的领域是商业。茶马贸易，早在明朝建立以前就开始了，在那个朝代的第一个十年中非常盛行。除此而外，西藏的马（尤其是安多的马）总是被汉地所珍视。明朝早期由于他们在北方的军事行动特别需要马。于是很多汉人满意地发现明朝企图控制和独占茶马贸易只能刺激大规模的走私事业的发展。死亡的威胁对于非法交易的惩罚，没有使中原商人为之气馁，太祖在位时，他们带着为获得价格相当昂贵的良马所需的数量很多的茶叶涌进西藏市场[6]。

明朝初年，中原和西藏之间并非仅仅是茶马的交换，有时候西藏也用马换取盐和银子。看一下明初有关西藏进贡使团的记载就会发现，还有汉地纺织品与西藏宗教物品、金属工艺品以及其它东西的交换[7]。

以上论述已经足以说明西藏和明朝初年的汉地之间建立

的关系是非常复杂的。这个时期两个地区之间的互相影响是在很多不同的领域而决不是在一个方面。这样，在上述时期内，明朝政府可能曾试图得到康区的马；它也可能与安多藏族部落打过仗，以及在南京欢迎西藏的使者。这个时期的汉藏关系表现在许多方面，政治的、军事的、以及其它的。

在这些方面之中，宗教对五世噶玛巴得银协巴的臣民以及他与明成祖和他的朝廷方面的关系产生了一定的影响。虽然明朝在中国被认为是一个佛教遭到抑制和衰败的时代，但太祖和成祖皇帝对佛教的态度却决不是反对的。在这一方面有几个事实应牢记在心里。

在青年时期，太祖作了几年佛门和尚，即在寺院里作过托钵僧。有几年日子过的很清苦，但却使他获得了一定程度的佛学知识。他参加反元活动的决定，事实上也是他在寺院里占卜的结果[8]。太祖在位期间仍然对佛教持赞成态度。尽管对喇嘛加以限制，为的是限制他们潜在的政治势力[9]，但太祖却一直情愿定期地给佛僧集会讲经[10]。除此而外，他还为命宗泐和尚注释的三部经之一写了前言[11]。宗泐是几个宫廷和尚中的一个，也是太祖最信任的一个。他就是在1378年到1382年被太祖派去出使西藏并得到许多重要经卷的那个著名和尚[12]。太祖充分认识到佛教在西藏兴盛的程度和由此而产生的西藏和汉地的联系（象在他统治时期颁布的文告所表明的那样），因而，自然要经常派遣负有各种使命的僧人去西藏。

1382年，太祖的妻子、他的亲密伴侣、皇后马氏去世了。作为祭典的一部分，太祖决定在佛僧指导下，让所有的王族为她诵经。在这一点上，宗泐挑选了一个博学的和尚，名叫姚

广孝（也叫道衍）的担任其中的一项工作。他后来被委派去燕王（后来的明成祖）宫[13]。姚与该王相处极其融洽，而且终于成为他最信任的顾问。他在很多政策中都有巨大的影响，特别是在军事策略方面。姚在1399—1402年迫使王侄（明朝的第二个皇帝）退位的那次战役中，给予明成祖以极大的帮助，并且拥立燕王继位。他在政变爆发之前准备了军队和武器，当政变进行时经常制定战略计划。《明史》中有关他的传记部分以确定无疑的词句记载说：

道衍未尝临战阵，然帝用兵有天下，道衍力为多，论功以为第一[14]。

从成祖1402年登基到他八十三岁时去世，姚始终得到皇帝的宠爱。在这整个时期里他仍然是一个和尚。自从他十三岁受戒以来，从未离开过僧伽，他拒绝还俗做一个朝廷的俗官。然而他对皇帝的影响依然没有下降[15]。人们可以说，在当时的明太祖和明成祖的宫院中都有相当程度的佛教影响。这种影响在估价西藏和明初的关系，尤其是明太祖和五世噶玛巴之间的关系上是一个重要的因素。

噶玛巴访问明成祖宫廷的直接原因在藏文和汉文史料中都有明确的记载。对于明成祖给噶玛巴的那封邀请信，在相当长的时间里，学者在《贤者喜宴》和《无量宝方鬘》中关于他的两个传说和其它籍中都已接触过[16]。在这封信里皇帝说道：

从前，朕在北方的时候就听说了你的美名，朕想见你一次。

虽然此信的汉文原稿没有保存下来，但汉文资料承认明成祖认识噶玛巴。这些文告的措辞说明，实际上那封汉文信从前有一个时期是可以得到的。它是充做明朝的历史学家的

资料用的。《明史》中有这样的记载：

成祖为燕王时知其名[17]。

又载：

帝闻乌思藏僧尚师（汉文上师，藏文喇嘛）。哈立麻（即噶玛巴）[18]有道术，善幻化，欲致一见[19]。

明成祖是在燕地时第一次听到噶玛巴的，这一点并不令人感到意外，燕地是明朝最北边的地区，位于今天的北京周围。明成祖就是在那里最先受到姚广孝的影响。噶玛巴这一支系的名声很可能是经过蒙古传到这些地方的。蒙古人曾经邀请过噶玛派访问元廷。就姚广孝来说，无论如何都可能将噶玛巴的声望告诉给他的君主。没有人会忘记在这段时间，中原方面是把西藏的佛教看作一个完全合法的宗教形式。对于一个叫做喇嘛的教类似黄教实体贬抑的看法，这在明朝初年只不过是不流行罢了。西藏的和尚叫僧，和汉地的和尚相当。喇嘛这个术语通常意译成上师，而不是音译。汉文里好象没有与此相应的词。在明初的史料中西藏的宗教一律被称做佛教，而没有任何限制。

事实上中原统治者确实担心汉地佛教的衰退。政府下令对僧人进行定期考试了解他们修习佛经的熟练程度。赡养苦行僧，以免被迫还俗。另外，太祖和成祖时期，僧人由于违犯了已经颁布的几项规定还要受处罚，大批被宣布有罪[20]，后来在噶玛巴的调停下获赦（象传记中记载的那样）。他们无疑是违犯了明初关于僧侣的严格规定[21]。

姚广孝被引进未来皇帝的宫廷，是由于明太祖想为新近去世的皇后马氏举行佛教式的祭典仪式。非常有趣，为了超

度已故的双亲明太祖和皇后马氏，明成祖在他的邀请信中催促噶玛巴赶快到宫廷举行必要的仪式。噶玛巴这样做了。事实上，当他在汉地时，为明成祖的双亲举行了各种各样的祭典仪式。这见于汉文和藏文史料，不过汉文记载着重于这次仪式的实况[22]。

噶玛巴到中原宫廷的访问受到了很好的接待，这件事是毋庸置疑的。该教主具有神秘的力量，其传说早已传到皇帝的耳朵里，给朝廷留下了深刻的印象。这种不可思议的现象与访问一起见于藏文史料[23]，它并没有逃脱皇帝手下各种宫廷人士的注意。对于其后的日子里，大家看到形形色色的奇迹，汉文资料的记载是非常具体的。[24]皇帝感到特别高兴的是，为了庆祝这些被认为是十分吉祥的事情，几个宫廷官员还写诗献给皇帝[25]。从所有的有关史料判断，皇帝和他周围的人，显然对他们看到的噶玛巴宗教上的深奥莫测留下十分深刻的印象。所以，除了早先授给西藏访问者的那些头衔之外，他还给予在明廷的西藏使者以另外许多荣誉。

噶玛巴这次访问很大程度上是宗教性的。但无须掩盖他会见明朝皇帝的其他一些方面。事实已经说明这些访问有明显的政治倾向。这是因为明成祖想仿照元朝统治者与萨迦派之间确立的那种方式和噶玛巴建立某种联盟[26]。然而，明朝的情况和元朝的情况完全不同。明成祖所能做的不过仅仅是提出这样一个联盟，但噶玛巴所能够并且已做了的是拒绝这一建议。尽管皇帝对与噶玛巴建立蒙古式的关系抱有希望（他毕竟那样做了，敕封他以大宝法王等各种封号，就象曾经敕封八思巴洛哲坚赞那样）[27]，但是在明成祖在位时的记载中，唐蕃关系的映象仍旧占主导地位，例如，官员们去研

究和回顾那时的汉藏关系[28]。正如人们注意到的，这是最后一次，一个统一的中原王朝不得不对付一个相对独立的西藏。明朝早期政策的目的不在于征服西藏，而是避开来自西藏的各种威胁[29]。

另外，还有涉及五世噶玛巴访问的经济方面的观察报告。在这段时间里，外交使节们经常给予参与者（参与访问的人）们以贸易和经商的机会。由于噶玛巴的随从人员的规模是相当大的，我们可以肯定，与访问的同时一定进行过相当不小的贸易。作为礼物送给使团各种成员的数目也不会小，其中包括项目很多的沿着交界处进行商业交易的货物。人们看到有茶、银子和各种布，还有皇帝反转来赠给噶玛巴的马[30]。类似这种使团在商业上无疑具有不能否认的重要性，因为他们常常包括一些西藏那个时候最富有的人物。

1407年2月1日五世噶玛巴到达南京，于1408年5月17日离开。他的访问不是一件简单的事情，它涉及的是多方面的，它反映了明朝初年汉藏关系的复杂性。他派到明成祖的朝廷的使团在政治、宗教、商务等活动都起着一定的作用；而且对于西藏和汉地之间那个时期的关系来说都是非常重要的。明朝和西藏的这个新的关系符合蒙古政权崩溃以后两个地区的新情况。这与先前的蒙藏关系显然不同。尽管明朝统治集团重提唐朝在汉藏事务中理论上的教训；尽管明成祖试图仿照元朝与萨迦巴的关系，但是早期明藏关系就西藏和汉地来说是基于处在新情况下他们各自的立场而存在着的。

明初西藏和明朝之间的关系是一个包含很多方面和错综复杂的关系。人们希望用不着多久，这个时期的汉藏关系将得到应有的广泛的研究。

注释：

〔1〕《明史》（北京，1974），卷331，8572页。

〔2〕田村实造编的《史明代满蒙史料》（京都，1959）卷10。

〔3〕《明史》卷330，8539页。

〔4〕在1370年5月26日到同年8月25日之间至少有四个以上的使团被派往西藏，并且都带有文告；详见《明太祖实录》。以下所述未注明出处者，均本于此或《明太宗实录》。

〔5〕曾有一个使节派往帕木竹巴统治集团首领嘉木央释迦坚参处。派去的时间是1372年5月23日；萨迦法王南喀坚参贝桑保派出使团日期是1373年1月21日；止贡巴堪布切吉杰保派出使团日期是1392年2月5日。从《明会要》（台北，1972年）卷78，1537页纳木扎勒巴藏布的名字看来，《明实录》中的喃加巴藏布和南喀坚参贝桑保是同一个人。参看杜齐的《西藏画》（罗马，1949）卷2，685页。无论如何，从西藏交界处来到中原的使团始于1369年。

〔6〕据1397年3月13日的皇帝文告载：
迩因私茶出境，马之入互市者少，于是彼马日贵，……茶日贱（《明太祖实录》）。

〔7〕见《明会典》（台北，1968年）卷108，2321—2325页载贡物单。

〔8〕《明史》卷1，第2页。

〔9〕见查利·霍克著《明朝——它的起源与逐渐形成的制度》（安亚伯，1978）58页。

〔10〕陈·肯尼思k·s著《中国的宗教》（普林斯顿·1964）435页。

〔11〕L·卡林顿·古德里希和方昭英所编《明代名人字典》（纽约，1976），卷2，1320页，赫柏特·弗兰克撰“宗泐”条。

〔12〕木夏一雄著《1378—1382年宗泐出使西部地区的使命》，载《远东杂志》XIX（1972），47—53页。

〔13〕《明史》卷144，4079—4080页。

〔14〕同上。此处有误，应为卷145—译者。

〔15〕至于其他佛教徒对成祖的影响，见王崇武所著《明成祖和佛教》，载《中国社会经济史集刊》VIII，1（1949）1—11页。

〔16〕人们可以参见《五世噶玛巴传》，载于巴俄祖拉昌巴著《贤者喜宴》（以下简称巴俄，新德里，1961）2卷，510页22行—528页7行；司都班禅切吉均乃著《噶玛巴喀木藏大师传无量宝月水晶鬘》（以下简称司都；新德里，1972）卷1，437页3行—477页6行（原本张数219v—239v）；以及曼东参巴大师噶玛巴额顿丹杰所著《历世噶玛巴法王小传如意藤》中的简短说明，（以下简称参巴，见《曼东参巴大师全集》卷2，1975），119页3行—230页1行（原本张数号100v—115v）。这封邀请信可以在《巴俄》517页18行—518页12行；《司都》454页2行—455页2行；H·E·黎吉生《噶玛派历史札记》，见《皇家亚洲学会会刊》（1959）10页；《巴俄》和《司都关于此信的译本；迪尔特·舒著《Erlasse und Sendschreiben Herrscher fürtibetische Geistilche》（圣奥古斯丁，1977），180—181页那封信发送的日期，《明实录》48页上记载为1403年3月10日，除了年代以外，符合信上所记日期：关于这个问题见上引迪尔特·舒的著作180页。

〔17〕《明史》卷331，第8572页。

〔18〕关于哈立麻，见韩儒林著《明史乌思藏大宝法王考》，载《明代宗教》（台北，1968）182—183页。

〔19〕《明史》卷304，7768页。

〔20〕见《明会典》卷104，2270—2274页。

〔21〕见《巴俄》522页15—16行；《司都》461页；《参巴》，221页2—3行。这三部书所记僧人获赦的数字分别为一千、三千、三百。

〔22〕见《巴俄》522页4行和523页17—18行；《司都》，461页1行和463页；上引理查森著作1和11页。

〔23〕见《巴俄》521页25行—522页4行；《参巴》219页5行—220页

3行；尤其是《司都》463页2行—469页4行，这些材料引自明成祖赠给五世噶玛巴的卷轴文，在上引理查森·舒著作中对此文已做了说明、转写与翻译。理查森所引原文和《司都》中所载原文并不完全相同。

〔24〕《明史》卷331，8573页。汉文史料提到的奇迹有甘霖、天空的花、白象、梵音等从天而降，圣物发出吉祥光等；亦见《明史》卷304，7768—7769页；和《明通鉴》卷15，662页。

〔25〕见《明史》卷147，4125页和卷304，7769页。一个官员叫胡广的做得一首诗被皇帝谱成佛教赞歌。

〔26〕见迪尔特·舒所著《Wie ist die Einladung des 5. Karma-pa an den Chinesischen Kaiserhof als Fortführung der Tibetpolitik der Mongolenk-hane zu verstehen》，载威特·赫斯编《Altaica Collecta》（威斯巴顿，1976），209—244页；韩的上述著作184—185页。

〔27〕见《明史》卷331，8571—8572页；《司都》461页5—6行；《参巴》220页5—6行。

〔28〕见胡广《胡文穆杂著》（四库全书版，台北，1971），12—42页。

〔29〕参看《明史》卷330，8542页和卷331，8589页对太祖和成祖西藏政策的评论。

〔30〕《巴俄》，520页11—13行；《司都》458页3—4行。

（译自《西藏研究：国际藏学研究文集》
牛津，1979）

《苯教史》（嘉言宝藏）选译（二）

噶尔美 著　　王尧 陈观胜 译

三、

永恒苯教的宝贵教义在雪的国度西藏第二次兴起和衰落

我已讲解了我们的宗教创始人、木辛的“因和果”的苯如何从俄茂林（即隆仁）传到了六个主要的地方，特别详细地谈了它在西藏的第一次兴起和衰落。现在我将要叙述苯教是如何又兴旺起来并保护了西藏诸王和他们的臣民。有些人说罗阿木是被毒死的，另一些人说他是被谋杀的。无论是怎样的，出现了两个结果（阶段）：

A．罗阿木死后，苯教教义复兴，布带贡甲登基。

B．苯教第二次衰落

A．《忱巴垅丹穹瓦（念处教示小品）》说：

当导师东迴徒欽居住在天湖的岛上，实践《十二加持》

的时候，布带贡甲赞普邀请他去，并对他说：

"学识渊博的班智达呵，
我本是一个神圣显贵的儿子。
那时永恒苯教的精神世系还未中断。
一个邪灵进入到我父亲的心里。
苯教被禁止了，僧侣们遭到驱逐。
惩罚落到我们每一个人，国王和大臣们的头上。
国王被谋杀，王国被臣民们夺去。
祖先们建立的寺庙已成废墟。
娘若香波的宫殿被雷电击毁。
（王室成员中）有些人被驱逐，有些人成了仆人。
我求你对我们发慈悲，让我们得到你的指导！"

导师东迴说："去邀请一百位知识持有者来恢复苯教教义。我们要将藏匿的书籍取出来，并加以传播！"

布带遵奉了这个教令，立即邀请了一百位僧侣。他们在工布的哲那举行了"被杀者死后超生仪式"。人民受到祝福，布带登上了王位。死者的亡灵得到超度，止贡的灵魂得到拯救。直到现在还有国王止贡的"被杀者死后超生仪式"；它的名称是"三百六十种约巴尔"。僧侣们象以往一样地受到崇敬。布带说："我的父亲憎恨苯教，但我要让它复兴起来。我必须建立苯教教律的'大普遍之钉锤'。"《林扎》和另一些经文说，当僧侣们决定恢复教义时，还有少数经卷没有被藏起来，因此不由保护神看管。他们没有取出被藏匿的经卷。琼布木穹金和拉琼金两兄弟应邀从象雄来

到西藏，并带来了下列一些经卷：五部集，十二门的经卷，《俱舍》，《细部》和许多有关不同的“教乘”的经卷。他们将这些经卷加以散布，教义因此恢复了。

这个国王被称为脱来赞普，因为他尽力为苍生造福，为苯教的教义效力。布带的后裔是六位“大地的善人”和八位水中的善人。在布带以后的十三个朝代中所实践的苯教教义如下，《江玛》说：

> 十三位“世系相传”的苯教得到传布：（1）父续大预示，（2）大圆满观，（3）菩提心大乘，（4）赛喀大续部，（5）衮赛江钦，（6）五部大经，（7）孜都旺钦，（8）五部大经，（9）秘密授记旺钦，（10）五部大集，（11）四部大陀罗尼咒，（12）五明处，和（13）苯教之九乘。

这部权威性的典籍还说：

> 建造了一些宫殿，如秦瓦达孜等，还建造了“城堡”和寺庙，建立了苯教教律，“大普钉锤”。

十三位“继承者”大多是传教师的首领。他们的名单如下：甲辛木赤赞普，哈若吉巴，达微李微，阿努查它，赛乃噶乌，脱米脱格，协布若库，辛巴徒钦，白苯脱处，和白苯脱孜。他们被称为十位“传教师长”，除了他们以外，据吉朋的续部说，（还有四位）：《东布九集之洛达》说：

> 木赤赞普把（吉朋的教义）传给了赤玛东曲，曲玛也桑，南曼噶木南其工甲。当秘密教法不再存在以后，他们四人将教法传给了门苯哈若吉巴。

有些人在上述十位之外，加上了“四位神妙女神”。但《杜

鹏》的“心理教法”却提出了申乃木迪，苏毗伍噶和大象木微，总共一十三位。在五个“中间的赞普”统治期间，也就是从国王脱日垅赞起，《江玛》说：

永恒苯教的太阳发出光芒。皈依者心灵中的黑暗消失了，因为（这地方）被学识渊博的导师的光线所充满，他们就是所谓的“学术世界的六位异人”，即：大食的学者木察托拉海，知识的五个分支他都精通；印度学者拉达阿卓，他精通公开传授的知识；汉地学者来当芒布，他精通秘传的知识；高昌的学者赛脱介江，他精通医学；象雄学者错米杰迥，他精通各种语言；西藏和木雅的学者南若孜古，他精于宇宙起源学说。

这些学者对知识的每个分支都有研究，理解所有的“乘”，懂三百六十种语言，并具有超自然的力量。至于这六位学者是否都到西藏来了，则不清楚，不过许多居住在西藏的学者都见过他们。直到“六赞普”最后的一位，即脱日垅赞或称拉脱脱日年协的时候，没有听说过一点关于佛教的事。

“别人”宣称佛教是在拉脱脱日年协统治期间（在西藏）建立的，这个记载见于《扎江》：

一个“运送塔的人”从印度来到西藏，给人们看一个金塔，说：“这是佛陀的神龛。”国王没有阻拦他，只是说：“原来还有一个名叫“佛教”（[illegible]）的（宗教）。”

《江玛》说：

直到脱脱日的时候，西藏没听说过佛教。从天上给国王脱脱日降下了一点教法：

赞达玛尼的偶像和《忏悔百拜经》。

《什续》说：

国王脱脱日年协得到了……
佛教将传入西藏的一个朕兆，
众神给他送来了
一个一腕尺高的金塔，
它是靠着佛教的三种保护神，
从天上抛下来的。
它降到国王的手里，
一同降下的还有“宁保木叉”，
和《菩提悔罪经》。
由于国王不相信它们，
这个教理没有得到广泛的信奉，
但《大悲观音经》却得到一定程度的传播。

尽管出现了某些佛教教法，但国王和大臣们都没有信奉它，而是压制它。（上述的经典说《大悲观音经》得到一定程度的传播），意思是说有些人背诵《大悲观音经》的咒语作为日常的祷告，“别人”的《顿阿》说：

直到赤脱赞王的时候，雪的国度没有听过三位智者的声音，但在他的儿子脱脱日年协统治期间，一个金塔、《十善》和《忏悔百拜经》从天上降落到雍布拉喀城堡。

佛教最初就是这样被发现的。

这份报告说直到那个国王的时候没有听过三圣者的声音，如果它的意思是指那地方还不知道以佛教为避难所，并就这个

意义而言没听过佛教三圣者的声音，那么我同意这一看法，但如果你认为它的意思指完全没有三智者的声音，我将嗤之以鼻。从七赤统治的时候起直到这个国王的时候，人们以永恒苯教的“四圣者”为避难所，从此逃脱了恐惧和苦难，并达到了最终的真如。直到南日松赞的时代，在“四位苯教徒国王”统治的时期，(下述的苯教教义得到实践)，《江玛》说：

苯教的“四种神奇的教法”得到传播：“杰巴本”，“六种律续部”，“四对法”，以及“五部哲理”。还来了无数精通这些（教法）的僧侣。

我在前面列举的十二组教法，特别是“四种神奇的教法”得到传播。来了无数精于这些教法的学者、翻译者和苦行僧。有关“四种神奇的教法”的详情，以后再讲解。据《林扎》和别的经文说，在那几个国王统治期间，琼布达扎顿祖，李秀达仁，白秀扎木大师和苏毗木义将许多经卷从大食文和象雄文译成了藏文。他们与闻名全西藏的“四学者”东迥，色，岱和美是同时代的人。

建立佛教的五位国王中的第一位是松赞干布，他崇敬《广寂灭亡》，《广忿怒论》，《无垢金授记》，《二万颂》和《无垢晶色》。在他晚年时，有少量的佛教从印度传入（西藏）。《什续》说：

在神圣的松赞干布时代……
佛教的《宝箧》，
《三宝》，
《金刚断》和《白莲》等经典受到国王的崇敬。

国王虽然信奉苯教，但由于他对佛教也略有兴趣，因此“别

人”断言佛教是国王松赞干布介绍到西藏的。《江玛》说：

> (国王松赞干布)娶象雄的李迪曼公主为妻，她带来了一个象雄的、大师辛饶一岁时的神像，那是从大食俄茂林的噶那查寺里得来的，为它建立了天钦寺。他从尼泊尔娶了尼泊尔的赤尊公主为妻，她带来了一个尼泊尔的银质大慈氏轮神像，为它建立了大昭寺，她带来了一个汉地的、辛饶八岁时的神像，为它建造了小昭寺。他从印度聘请了一位名叫阿噶若其拉玛迪的僧人，他带来了一个自然形成的印度檀香木神像，（后来因此）在拉萨建立了高贵的十一面观音。这部经典继续说道：由于国王实践佛教，由于“王室的神灵”、陆地上的神和水精心怀嫉妒，拉萨的噶迥被闪电击毁了。还有许多人被闪电击毙。瘟疫发生，谷物无收。国王也在三十六岁时去世。那时，一个名叫达磨的大臣说这些灾难都是佛教引起的，于是佛教遭到压制。

这就是我们所听到的。《什续》说：

> 由于国王信奉佛教，
> 十三位“王室的神灵”
> 和西藏的诸神都退回到天上去了，
> 这地方一片混乱，充满了不幸的事，
> 人们认为这是由于接受了佛教的结果，
> 于是佛教在一段时间里受到压制。

《扎江》中说，虽然到赤隶祖丹为止的五位国王是佛教的建立者，但除了很少数的佛教实践者外，苯教是唯一受到广泛

信奉的宗教。《什续》说：

到赤隶祖丹的时候，
王国是在永恒苯教的保护之下……
在那位国王的三十六位前任的保护之下，
王国是在永恒苯教的保护之下。
主的后裔是强大的。

其实到赤松德赞时共有三十八位国王。由于松赞干布和赤松德赞信奉佛教，因此没有把他们包括在内。他们的三十六位祖先以苯教为庇护，并得到了拯救。人们也许会说，不应把国王止贡计算在内，因他废除了苯教，但由于他在早年曾信奉苯教，因此我还是把他包括在内。直到赤松德赞的早年以及在五位（引入佛教的）国王统治期间，还有九位作为主要传道者的术士、还有忱巴南喀等僧侣。我在前面已列出了九位术士的名字。此外，《什续》说：

白乃古，高昌苯徒钦，白秀扎木和甲苯来当芒布等以他们神奇的力量（协助国王）把南诏，噶工，高昌，汉地，门和其他许多地方归于西藏统治之下。所有的敌人都被征服了。水精的国度拉萨充满了崇拜真如的人，他们实行密教仪式，背诵和讲解经书，默想心的意义，建造寺庙、神龛，等等。那时还有一些学者和苦行僧，如：聂李秀达仁，琼布补苏孜，古如赞普，琼布若桑吉杰，普鲁珠增该布海毒都，达扎金协，努布芒聂休赞，噶尔拉热才萨尔，苯论赛钦和赤松东类。还有许多苯教尼姑获得真如。

荣誉和职务跟以前一样分配（给宗教人士）。给予苯教徒的官衔如下：侍候国王的僧侣称为古辛（近身僧侣）。与大臣们一起参加讨论的称为辛论（僧侣大臣）。受到王爷提拔的称为喇苯（最高僧侣）。了解宇宙起源的称为衮喜（全知）。传布觉悟真如的苯教教义的称为苯辛（苯教僧）。教导有关善恶因果的称为顿巴（导师）。受到国王尊敬的称为苯钦（大僧侣）。对下辈给予父亲般的保护的称为帕瓦（父亲）。严格遵守主（辛饶）的教规的称为辛尊（高贵的僧侣）。以"超生仪式"拯救亡灵的称为都尔辛（实行"死后超生仪式"的僧侣）。（给众生）指出得救道路的称为章巴本赛（指导大师）。到此为止我已梗概地说明了永恒苯教的宝贵教义在雪的国度第二次传布的情况。

B、Ⅰ．它在什么地方衰落

Ⅱ．它在哪个国王和僧侣的时代衰落

Ⅲ．它是如何衰落的

Ⅰ．它在象雄和西藏的前藏后藏衰落。

Ⅱ．《南木折》说：

它是在赤松德赞统治时期落衰的。

《象雄年续》说：

就国王而言，它是在象雄的李迷甲王，门的本达李喀王，西藏的赤松德赞王统治时期衰落的。

至于僧侣，《扬孜垅钦》说：

它是当喇钦忱巴南喀，聂李秀达仁在世时，当赤松德赞王的晚年衰落的。

《象雄年续》说：

已取得觉悟的杰出的学者保管教义。苦行僧是征服者的代表，维护教义。具有极大法力的术士护卫教义。在西藏和象雄不存在佛教。这时居住在象雄的许多苦行僧中有错迷杰钦。这时居住在西藏的许多苦行僧中有巴吉冲噶布、“四学者”和喇钦忱巴南喀。

Ⅱ．a、（主要的）原因和次要的原因。

b、苯教的实际衰落是如何（发生）的。

c、“报应”是如何发生的。

a、主要的原因

i关于佛教将在雪的国度西藏出现的祷告，最初是如何做出的。

ii止贡以前发的诅咒的效果。

i 《什续》说：

很久以前，在一个印度王的土地上有三个乞丐，他们把得到的布施保存起来。后来他们变富了，他们的思想变得善良。他们开始建造一座名为葭戎喀肖的大塔，但工程尚未完成，他们就已年迈死去。在将死的时候，他们每人都做了祷告。他们心想：我们怀着善意建造这座

塔，把它作为来生积的功德，但我们不能完成它。我们三个乞丐不能再留在人世，但在来世我们将得到高贵的躯体，将完成这件善事。一个说：但愿我出生为一个建筑师，为建造这座塔而工作。另一个说：但愿我出生为建造这座塔的赞助人。第三个说：但愿出生为从事建造这座塔的工人。后来，作为他们祷告的结果，这三个乞丐出生在印度。他们继续并完成了它。他们死时做了祷告，那个建造塔的赞助人说：但愿我以后在阿里王国（西藏）出生为一个强有力的国王。塔的建筑师说：但愿我出生到西藏，成为佛教的传播者。建造塔的工人说：但愿我出生到西藏，成为镇压苯教的翻译者。后来他们就象他们所祷告的那样出生了。建造塔的赞助人出生成赤松德赞，塔的建筑师成了莲花生，工人成了菩提萨埵。赤松德赞是国王的儿子。莲花生是奇迹般地出生的。菩提萨埵是一个仆人的儿子。他之所以出生在一个下贱的家庭，是因为他在前世临死前的祷告中说他愿毁灭苯教。

ii　衰落部分是由于止贡的诅咒。《止协》说：

在这个时代。
出生了一个心术不正的国王，
恶灵在各处出现，
混乱和邪恶在扩展。
这是止贡赞普，
以前发的诅咒的结果。

灾变的原因

i "别人"是一个原因

ii 我们自己是一个原因

i 《什续》说：

由于前世祷告的力量，国王对佛教比对苯教更感兴趣。他暗中信奉它：这件事没有被人看见，却被神看见了。宇宙中令人敬畏的神感到不悦，灾难就落到神圣的王的头上。鬼怪和妖魔偷窃人的灵魂。拉萨发生了瘟疫、战争、闪电和雹灾。人类的疾病"龙古"跑了出来，牲畜的疾病"殆仁木"也跑了出来。于是到处寻找占卜者，后来找到了一个，名叫白乃古。国王、大臣们和人民聚集在一起向他请教。国王问道："这地方出现了瘟疫、战争、闪电和雹灾，牲畜的疾病广泛流行，是什么原因呢？"白乃古说："王啊，所有这些瘟疫、混乱和不幸的事，都是由一个无父的、乱伦的孩子的不洁净引起的。这是乃迷桑宇玛的法术。由于这个乱伦的孩子的不洁净，纯洁的诸神和十三位'王室的神灵'极为愤恨。因此这地方出现了各种各样的灾难。"这席话说得国王和大臣们疑惑不定。占卜者得到金子和绿松石作为报酬，大臣们问他："如果查出了那个乱伦的孩子，举行什么仪式才能有益呢？"他说："如果从一群人中查出了那个乱伦的孩子，属于各个家族的僧侣都做被魇仪式，再把他放在一只褐色的牛背上，带上各种'仪式上应用的物品'，把他送往西南方去，那将是有益的。"许多人集合起来，经过一阵搜查，随着"就是那个孩子"这

句话，查出了一个十五岁的男孩。于是他们把那男孩和赎罪物放在牛背上，把他送往西南方。他到达了印度。一个佛教徒说："昨晚我梦见太阳照在菩提树上。这个男孩可能是个有福气的人"。这孩子学习佛经，成了一个具有神奇力量的博学的学者，他名叫安达菩提萨埵。由于他前世所做的说愿意毁灭苯教的祷告的力量，一股复仇的念头从他心底升起，因为苯教徒曾把他作为一个赎罪品撵走了。他给国王和大臣们送了一封信，信中写道最好把苯教毁掉，改信佛教。（他的信）和国王对佛教的信仰正好相符。

在《隐语疏释》和其他著作中也有类似的记载。此外，《扎江》说：

一个名叫玉札乃若的大臣对国王说："王啊，你的行动必须比你祖先的更为勇猛，因此我请求你修复你父亲的寺庙，它已被闪电击毁了。至于如何装备它，据说印度有一种与苯教不一样的佛教。它容易实践，承担起来较轻。我求你把它取来。"大臣琛热说："苯教承担起来很重。要学习的经卷太多。它太深，不易贯彻。它的保护神易于发怒。因此我求你废除它。"由于他前世的祷告的力量以及渴望他的祖先，国王开始考虑（这些建议）。

《隐语评注》说：

那时，甚至阳光也似乎暗淡无光，月亮似乎将死去。门的国王本达李喀梦见一个金色的太阳将热发射到大地后

面的三千庙宇中去，此后，一个贝壳般的月亮升起了。国王将他的梦告诉了他的儿子杭雄。杭雄将它告诉了门的大臣若瓦岱秀。它从一个人传到另一个人，最后传到西藏国王的耳里。

ii德赞饶赛维持了雅工的精神世系，局赞益希维持了帕木细的精神世系。木斯赛桑从岱和局两人那里受了戒，并从赛乃噶乌那里获得了“超越生命的力量”。当东迴徒钦、巴吉冲噶布、囊热洛布、忧巴南喀和李秀达仁在世的时候，尽管教义传布很广，却有许多人由于衰落的法则，行为邪恶乖张。似乎有许多僧人道德败坏，破坏了教规。那些实践密教仪式的僧侣，因掌握了神奇力量而自高自大。包括雍仲若巴在内的四大宗教中心和十二个小中心遭到破坏。辛的神龛都化成一道光，消失在天空。遵守道德纪律的僧人越来越少。国王考虑到菩提萨埵给他写的信，苯教僧人所犯的罪孽、日月光泽的减退，以及门的国王所作的梦。他心想废除永恒苯教的时候也许已经到了。

b、苯教的实际衰落是如何（发生）的

i苯教的实际衰落

ii苯教经卷是如何藏匿的

i、（a）苯教在象雄衰落

（b）在西藏

（a）《象雄年续》说：

当赤松德赞在位期间，有十位大臣负责对外（的事务），十位大臣负责对内（的事务），十位负责大法官厅的工作，总共有三十位。国王的权力很大。他胜过了富裕的大食王，后者应允在切断了通商道路的大河上架设长大的木桥。他胜过了格萨尔高昌的国王，后者应允使边境地区的航运通畅。他胜过了印度的佛教国王，后者同意他们之间的关系将好象恩主和僧侣一般。

他战胜了这么多的王国并统治它们，并不是通过实力而是通过前生的行动。此后，他变得十分自负，并开始考虑如何制服象雄国王了。这部经典说：

这时象雄的国王是李迷甲。象雄有一支九十九万人的军队。此外，象雄在苏毗国行使权力，在那里还有一小队士兵。西藏只有四万二千名士兵，另外还有一个小联队，总共只有四十三个联队。他由于生性邪恶，见到他无法用直接进攻的办法制服象雄的国王，就设法用诡计来制服他。那时，西藏国王派遣一个名叫南南来珠的使者带着满满一野牦牛角的金沙去见象雄国王的最年轻的王后，十八岁的囊萨准来。南南来珠心如铁石，巧言善辩，他将金沙送给她，说道："我们西藏人对你，囊萨准来，居然只是象雄国王的小妻的情况，感到忧闷不乐。西藏国王也非常关心你。有没有可以改变这一状况的办法呢？如果有，西藏国王愿意娶你为正妻，这个王国的三分之二将归于你。"准来回答说："象雄国王的军队多得可以布满大地，西藏国王的军队少得甚至连一张牛皮的中段也填不满，因此西藏国王不能用直接进攻

的办法降服他。但如果你们愿意使用欺骗和诡计，那么他下个月将带着随从从象雄到苏毗朗吉金秀去参加一个集会，你们伺机将他杀死吧。”南南来珠虽然不愿意依靠一个妇女，他还是对她说他将为此作好准备。他们约定在山口的顶端放置一个信号，指出象雄国王将在哪一天来到。于是西藏国王和他的大臣们率领了好几千士兵出发了。国王和南南来珠首先到山口的顶端去寻找信号。他们发现一只装满了水的碗，其中有三件东西：一小块金子、一小块贝壳和一个有毒的箭头。国王说：“碗里盛满了水，表示他们将在下个月月圆的时候来。金子和贝壳表示唐拉山的金洞（金穴）和螺洞（贝壳穴）应当预先派兵驻守。有毒的箭头表示要无情地（把象雄国王）杀掉。于是他们就等候。这两个国王碰了面，象雄国王被西藏士兵杀死了。有十万个村庄的象雄被击败了，有一万个村庄的西藏胜利了。

（b）《南折处岱》说：

国王赤松德赞将他所有的大臣都召集拢来，下令邀请一个佛教徒来作他的导师。管·赤桑雅拉说：“神圣的王啊，你还年轻。你的祖先止贡曾经镇压苯教，因此他短命，他三十六岁时就被罗阿木杀死了。你的曾祖父松赞干布差一点也要镇压苯教，因此他短命，死时才三十六岁。寺庙已被闪电击毁，你曾祖父那样的命运也可能会落到你身上。”国王说：“佛教乃是我前生行动的继续。因此，无论如何必须邀请一个佛教徒来。”管·赤桑雅拉说：“就三十八个王朝而言，我们从来没有接受神

圣佛教的经验。不管它是否能被人理解，也不管它是否将被传授，你，神圣的君主，有权做和可以做你所喜欢的事。”

《什续》说：

国王派遣一名翻译往印度去邀请导师莲花生和安达菩提把佛教带来（西藏）。五百名苯教僧人立即改宗皈依了佛教。甚至在错阿也出现了佛教。那时，玛尚春巴说：“一个极其堕落的时代即将来临。以前的苯教僧侣自暴自弃。自从错误的行为泛滥以后，王国已陷入一片混乱之中。国王和他的臣民将会遭到苦难。”赤松德赞说：“苯教徒和佛教徒必须进行一场比赛，看哪一方是真的，哪一方是假的；看哪一方具有更大的法术和神奇的力量。”在一个名叫扎玛真桑的地方，支起了一个棉布帐篷。许多苯教徒和佛教徒都被召来聚会，以便参加比赛。他们遵循三界所立下的例子。双方各指派了两名监督。恩兰·达扎路恭和南木南春巴杰被指定为苯教监督。释迦戎的扎瓦和聂达赞东色被指定为佛教监督。管·赤桑雅拉被任命为仲裁人。忱巴南喀是苯教的辩护人。菩提萨埵是佛教的辩护人。他们各自应付自己的对手。于是赤松德赞说：“大家看，哪一方是真的，哪一方是假的，哪一方具有更大的法术力量。只此一次，苯教徒和佛教徒必须比赛他们的技艺。”然后技艺的比赛开始了：东迥徒钦骑在鼓上深入河里，又飞上天空。莲花生大师等太阳升起后，将他的外衣挂在光线上。忱巴南喀把太阳和月亮当作天空中的一对铙钹似的敲打。菩提萨

埵把一个霹雳抛入天空，它在那里停了一天。色夏日伍钦到玛法木湖去了以后，骑上一匹水马飞入空中。努布南喀宁布把他的一串念珠挂在天空。木雅的介察喀布使索河的水倒流。朗拜吉宁布用彩虹在空中画人像。德金察玛穹使野兽驮东西，把它们（象牲口一般地）赶来赶去。哲拜吉洛卓抓住野兽，挤它们的奶。古金当玛布使他的鼓和铃发出火焰。朗祖道尔仁钦把鹿、野驴和羚羊训练得象家畜。琼布达扎顿祖使虎、豹、熊和棕熊象狗一般驯服。玛阿杂若仁钦在半空中盘腿而坐。聂李秀达仁把自己变成一只兀鹰，从空中飞过。噶瓦拜则砍断了自己的头，又把它放回原处。白乃古召唤神灵，使人们能看见他们。巴高尔贝茹杂那行走之快，象一只飞鸟。玛苯徒噶三步就跨过了黄河。年把拜金把一只花瓶悬空立在空中。属萨苯木将一支剑打了三个结。朗卓衮乔迥奈坐在一堆大火里而没有烧伤。国王和大臣们感到十分高兴。

苯教徒和佛教徒继续执行国王的命令，比试他们的技艺，或是使被杀死的人复活，或是用“召魂仪式”使死者的灵魂回到原来的身躯，或进行辩论。许多书上说苯教徒占了上风，我这里没有摘录下来，因为太长了。国王让苯教徒和佛教徒比赛，目的是要谴责和镇压苯教，但苯教徒既然没有被打败，反而取得了极大的成功，国王就不能有所作为。国王由于前世祷告的力量，一心要实行佛教，佛教徒和偏袒佛教的大臣们多次居心叵测地在苯教徒和国王之间进行毁谤，在那堕落的时代百姓没有什么德行，恶行增加，这时西藏人已不

再遵守一切教义的精华、宝贵的永恒苯教的戒律，因此，苯教再一次遭到镇压的时候已来临了。那时，在前藏的桑耶已建造了伦布孜（寺），为了镇边在压茹也建造了寺庙。据说动工修建的有一百零八座寺庙，其中只有三十座已完成。那时，国王把所有的僧侣都召来，说：“僧侣们，你们听着，既然这个神圣佛教对这里和以后都有好处，我号召你们信奉佛教，放弃苯教。你们苯教徒可以随意选择，或信奉佛教、或喝白水、或接受从西藏驱逐出境。”于是，辛忱巴南喀将他的有骰子形花纹的棉布展开，将真理和虚伪的骰子放在上面。他将他的宝贵节杖拿在头上挥舞。他将金剃刀放进胸前的口袋里，说道：

首领们和仆役们，你们全都听着。
你们可能夺去我们的职位。
人身总是难以获得的，
当人们得到了完美的人身时，
就不敢喝水了。

他说了这些话以后，用金剃刀割去了自己的头发，将头发放进口袋后，继续说道：

西藏的悉补野王，
和无知的众生，
坐在这里的佛教徒和苯教徒，
相信一种并不存在的宗教。
如果你们愿意使王国吉祥，
并期望获得觉悟真如，
那么你们为什么要区分我和你？
为什么你们要把苯教和佛教区别开来？

方法和智慧的王，
发射出力量和知识。
呜呼，这两种教将（被认为）是不同的，
一个被压制，另一个却不；
呜呼，完成了高出自然的知识，
将被认为尚未完成。
呜呼，你们佛教徒将被骗去，
往众生的心境的知识里灌输区分善和恶。
呜呼，那些不懂这个道理并受传统教法约束的人，
不可能获得觉悟，尽管他们追求它。
我跟天上的太阳和月亮一样。
我既不爱也不恨众生。
我跟库朗的宝贵的黄金一样。
一个已经获得觉悟的人，
是不区分苯教和佛教的。
他也不区分他的儿子和他的敌人。
第一，国王是强有力的。
第二，佛教徒是嫉妒的。
第三，我对任何事物都不偏爱。
因此，我将受戒。

他用一把剪子剪断了他的头发，公开放弃了他的信仰。那时，全体僧侣心里都已明白苯教再度遭到镇压的时候已来临了。尽管他们能够用复仇的法术暴力在一瞬间将国王和他的大臣们毁灭掉，但他们决定不使用暴力，只是使自己心情平静，无动于衷。国王对这一点是了解的。忱巴南喀知道是国

王和大臣们合谋策划镇压苯教。一个名叫塔鲷超赛饿松的人作为保护人。僧侣们复制苯教经卷的抄本，用红墨水写在白棉布上，有些人用黑墨水写在汉地的和西藏的彩色纸张上。大部分经卷因为没有时间抄写，就藏匿了起来，没有让国王知道。有些已抄写完毕的经卷，就交给了国王和王后。一些最重要的经卷藏在色高金宫殿里，并用熔化了的铜封闭。那时，佛教徒把许多苯教经卷变成了佛教经卷。苯教的“心理教法”变成了佛教的“心教”。《雍仲八界》变成了佛教的《八千颂》。《雍仲金之再熔》变成了所谓的《金色之见》。《隐语菩提心》变成了佛教的《下心部》。《扎巴大宝》变成了《俱舍法上部》。许多经卷从而变成了佛教的，经卷名称也改变了。苯教的寺庙和神龛有的被毁掉了。有的重新涂漆，它们的名字则改为佛教寺庙的名字。

那时，玛都什巴甲木被触怒了，就变成一个黑色妇女的形象在国王的梦中显现，她长着铁头发，三只眼，咧嘴一笑露出一排犬牙，披着一件用孔雀羽毛做的袍子。她对他说：“将我的经卷给我，四个苯教法门的评注和宝藏，（一共）五套。如果你不将它们给我，而是将它们改变了或毁掉了，你将在明天日落以后死去，落到地狱的底层，你就没有时间实行那个错误的宗教了。”说完她就消失了。因此国王感到害怕，从此不敢改变也不敢毁坏苯教。那时，白乃古、白秀扎木、拉如赛雅、库拉增对国王怀有恶感。他们把邓噶和一面鼓和一只平铃放到一只船里，沿着藏布江划去。当他们走了一箭的距离时，白乃古拿出他的邓噶来召神。河水于是倒流。这地方全被水淹没。据说这就是拉萨和桑耶之间的地区全是沙砾的原因。这四个僧侣带着鼓和铃飞到天空，降落

到一处名叫雅冈琛休的地方。许多僧侣，包括象雄微达、库堆葭休金、达洛葭茹金和苏毗韦管将有关法术和预言的经卷让一些狼、虎、豹驮着，往蒙古、南诏和汉地去了。苏毗喀恰和另几个人把许多经卷放入铜盒子里，用一些野驴驮着，往索保哲拉金去了。象雄热瓦金，塔细朋布穹，还有另几个人，携带了一些经卷，往东方的嘉木戎去了。蔡苯顿珠，囊苯达吐金，色苯恰孜，辛蔡拉米松和另外几个人，每人携带一卷手稿，往大食去了。韦拉赤，木雅达赛，琼布乃冲木和另外几个人往北方去了，在那里靠"自给自足仪式"过活。东杰迥和娘拜通往洛扎去了。年杰迥，象雄达吐和另外几个人往尼泊尔色日去了。掌握了法术力量的人飞到天空。有的将自己变成火、水或风以后，离开了。有的将自己变成兀鹰或鹅，离开了。有些人离去时，将白昼变得阴暗无光。那时，除了"四学者""九术士"、李秀和辛忱巴南喀以外，所有的僧侣都往四面八方而去，每人携带了几部经卷。所有这些，都是我从《什巴续部扉页》和《扎江》中摘录下来的。

ii苯教经卷是如何藏匿的

《什续》说：

> 忱巴南喀恳求国王说："既然我已受了佛教的戒，我请求你不要镇压永恒苯教，纯洁的现象存在，而让它隐匿起来。"国王说："你受了戒，这件事做得很好。你去把苯教经卷抄在黄纸上，完整无损地埋藏在地下。你还应做几次适当的祷告。"

《扎江》说：

> "九术士"和忱巴南喀于牛年的春季将全部苯教经卷分成几个不同的类别，藏了起来，那几类是：经文宝藏的王，经文宝藏的四大臣，还有经文宝藏的另一大臣，总共六类。精确地说，五大秘密经文宝藏和一千七百小经文宝藏被藏匿起来了。在国王的每一个寺庙里都藏了一部苯教经卷，同样还有许多经文宝藏藏在深山、岩洞和塔子里等地方。

我现在依据这些权威性的典籍，（讲述）哪些苯教经卷被藏起来了并藏在何处。总的说来，导师的"真言"包括四部"最高的"和一百零八部小品集。四部"高品集"是：（1）符咒的集子。它被藏在苏毗朗吉金秀。它包括了许多种名为续赤的符咒。（2）经集子被藏匿在北方的卓杂。经集子包括四大经和十万小经。四大经是：《三界众生生死之经》、《器、情世间劫成坏之经》、《三时如来源流之经》和《无上地位成就之经》。（3）怛特罗的集子被藏匿在象雄琼垅（银堡）。它有十万续：公开传授的续有一万；秘传的续有四万；既非公开传授亦非秘传的续有一万；愤怒的续有一万；慈悲流的续有一万；象雄秘咒的续有一万；神仙食物续有一万，共计十万。（4）智慧的集子有四经：《什巴囊登噶布》被藏在洛札孔亭寺。《八界经》被藏在属庐塔噶。《大悲日光遍照经》被藏在巴卓达材森格的岩洞里。《苯经精要集》被藏在拉萨静处叶尔巴的城堡里。藏匿诸经文宝藏的地方是：象雄琼垅，它在西方的乌苌（乌仗那）和西藏之

间；苏毗朗吉金秀，它在东方的汉地和西藏之间；扎牛玛布库金，它在南方的尼泊尔和西藏之间；李微贡仁，它在北方的蒙古和西藏之间。在这四个大地方藏匿了三百六十部经文宝藏。经文宝藏的四个王被藏在桑耶黑塔，琛氏格巴达真，大昭寺，和后藏上部其玛雍仲等。经文宝藏的三十七大臣被藏匿在珞域岗巴，冈底斯山腰，香醉山之东，芒南山洞，芒域江真，琼垅银堡，萨登木九顶，巴卓达材森格铺，古拉唐拉果，伍茹噶材，古拉迥冲吉孜，巴夏岗吉孜木，北方卓杂，属庐塔噶，洛札孔亭，叶茹藏厂，叶茹昌珠，扎甲俄，达高岗顿，芒喀铁环，桑桑拉扎，雅拉香波，玛崩木若叶苏，蔡吉普木切，洛扎喀曲，洛努卜喀江，贡吉伍孜，赛塘夏瓦金，察瓦戎吉内，迥木那布扎，达那江普，甲若普，仲吉雅丝，芒域江南，巴卓杰曲，扎普桑玛，娘吉赛俄日。经文宝藏的另一大臣被藏在前藏的叶尔巴城堡中。此外，许多经文宝藏被藏在天湖，在帕崩茹孜和森格喀野的前面。跟国王商量了以后，在桑耶（寺）的中央支柱和四个角柱里藏匿了一箱经卷，在南巴囊孜（大日如来）（贝茹杂那）神像的心脏里藏了另一箱，在甲瓦强巴（弥勒）的两只小腿里各藏了一箱。三百个法术符咒（它们跟闪电相似）被藏在阎王和马头的心脏里，鬼怪的仪式书被藏在门外鹰和狼的雕像下面的门槛底下。在喀农寺和茹农寺各藏了五部经文宝藏。还有一百部经文宝藏被藏匿在拉古，迥古，各个苯教中心和石山里。（经文宝藏还被藏匿在其他地方，诸如：）红塔，颇章赛高金，冲巴扬，该吉其瓦喀，垅卓达宗，赤俄达孜。当苯教徒藏匿经卷的时候，他们祷告说："但愿这个庄严永恒的苯教——我们没有力量实践它，并不得不把它藏匿起来——

象金子一般不会变化，但愿当众生皈依苯教的时刻来临时，有福的人将发现它，并以它引导众生。”“四学者”、琼布杰达美、忱巴南喀和另一些有法术的大僧侣，以及一些具有疾走如飞能力的较小的僧侣，云游到许多地方去藏匿经卷——从冈底斯直到打箭炉（康定）——将三百六十种经文宝藏和无数小的经文宝藏藏了起来，并作了“白”的和“黑”的祷告。具有法术能力的僧侣，有的往四面八方去了。有的去了“天界”。有的脱下了苯教僧侣的服装，换上了一般人所穿的衣服，再戴上登木秀东若，披上一件暖和的羊毛长袍，手里拿着顶端呈三叉形的手杖，背着经书囊，出发往苏毗朗吉金秀去了。

c、“报应”是如何发生的

i、《象雄年续》的记载

ii、《江迭》（北方经文宝藏）的记载

i 由于赤松德赞杀了象雄国王，几万个象雄村庄与几万个苏毗村庄隔离了。当象雄四分五裂后，象雄国王的正妻（她名叫琼萨错杰）想报仇，于是将杰朋囊热类保请来，问道：“伟大的僧侣呀，西藏国王赤松德赞谋杀了主子李迷甲。苯教戒律的丝结已松散了。国王的律法的金轭已折断。永恒苯教的教义遭到镇压。这就是现在的情况，我求你作我的复仇者。”杰朋回答说：“我有一个称为‘布’的仪式，如果我用一两金子施法三年，我们可以把西藏全境毁灭掉。另一个仪式称为‘琼’，如果我用半两金子施法三个月，我们可以把垅以及赤松和他的侍从们毁灭掉。还有一个称为‘务

布’，如果我用四分之一两金子施法一星期，然后将金子掷出去，我们可以只杀死国王一个人。你愿意要哪一种呢？”琼萨错甲是很慈悲善良的，她说：“那不是西藏百姓的错，只是他们国王的错。我请你行‘务布’”。伟大的杰朋往达若湖中的岛上去，在那里支起一个有鹿的图案的白色帐篷，坐在一个丝垫子上，用四分之一两金子行“务布”法一星期。然后他将一打兰（译注打兰，衡量单位，合1.8克。此处表示极少的量。）的金子分成三份。在黄昏时分，他抛出一份，击中了躺在索喀宾布山上的七只鹿，打死了两只，使另五只变得僵硬。现在这座山名叫雅垅夏瓦仁（雅垅的僵鹿）。夜半时，他抛出第二份金子，击中了雅拉香波山旁边的湖。湖水干涸，水精逃跑了。现在这地方名为雅垅错甘木（雅垅的干湖）。天亮时，他掷出第三份金子，它击中了秦瓦达孜城堡。城堡着了火，国王病倒了。那时，那个聪明的国王说：“杀掉了保护苯教的国王，镇压永恒苯教的教义，今天早晨‘霹雳’来临的方式——很明显，杰朋已动怒了。我们必须再起用他。”他将大量的金沙交给一百名骑手，命令他们去邀请他。他们到达扎期河谷以后，给了一个象雄人少许金沙，并问他是否知道古若囊热类保住在什么地方。那个人说：“伟大的杰朋住在达若湖中的岛上。他的肉身能以任何形式显现，因此你们不论看见任何东西，最好都向他祈祷，这样，他才会向你们露脸。”后来他们乘船过湖，到达岛上。他们看见在一张丝垫子上有一只水晶号角闪闪发光。他们知道它就是杰朋，于是向它鞠躬，献上金沙，说明来意，并向它祈求。水晶号角变成了杰朋，他露脸以后，说道：“保护苯教的国王被杀害了。永恒苯教遭到镇压。如果

我把西藏国王杀掉了，西藏就会陷入灾难。考虑到这一点，我才手下留情，尽管我心中充满了复仇的怒火。”使臣们说：“西藏国王病倒了。他的臣民已在灾难中。苯教和它的僧侣的惩罚已落到我们身上。我们是派来邀请你去作我们国王的导师的，因此我们恳求你去。”杰朋说：“我要提出三个条件：我们要一个大得足以盛下象雄国王遗体的金神龛。当西藏的国王和大臣们来到雅垅索喀时，不可向古若的人民征收税赋。我所实践的三百六十种象雄苯教，不会遭到镇压。”三个使臣答应遵守诺言，于是他接受了邀请。西藏国王、他的大臣们和他们的臣民都服从他，做他所吩咐的一切事情。杰朋施行了“桑梯吉咒术”仪式以后，从国王的身体里排出了许多跟马尾鬃一般的金丝。国王的病于是痊愈了。他的臣民也解除了苦难。

ii 苯教衰落不久以后，佛教的僧侣们也破坏了教规，奸淫他们百姓的妻子或姊妹或女儿，说她们是手印女。他们吃人肉，说那是“贡品”。他们耽迷于各种不洁净的行为，说那是“神圣的事情”。于是“王室的神灵”感到非常不安：雅拉香波扭头朝北望，玛崩若扭头朝东望，东拉贡扎扭头朝南望。圣洁的神灵撤回天堂。当地的男女神灵都逃到别处去了。因为所有的神灵对此都感到厌恶。于是印度的神灵占据了他们的地方。就在那时候，由于佛教徒禁止行“死后超生仪式”，死人的灵魂变成了鬼。鬼和印度的神灵联合起来对人类降瘟疫，对牲畜降疾病。久旱不雨。一个名叫迭究的车氏的苯教徒，施行了“十八霹雳”仪式，结果噶迴寺被闪电击毁。国王也患了重病。尽管佛教徒为他行了“回生法”，

但没有效果。那时，请教了占卜者和预言者，他们说，发生这些灾难都是由于镇压了苯教和驱逐了苯教僧侣引起的。如果把僧侣请回来并让他们用符咒召唤“王室的神灵”，如果准许忱巴南喀恢复他原来的信仰，那么一切将会如意。那时，女尼属萨在扎喀瓦金受到（国王的）崇敬，问她（是否知道苯教僧侣在什么地方）。她说她能把他们找来，但另一些人说僧侣们已在北方沙漠里死了。她回答说：“僧侣们在北方住在茅棚里。他们把吃人的巨妖当作仆役，他们挤食美丽的野兽的乳。”于是请求她去邀请僧侣们（回来），并给了她满满一皮袋的金银。她骑上一匹名叫帕玛古江的驴子出发了，一边走，一边用符咒召唤车氏的神。她碰见僧侣们后，说：“我是来邀请你们回去的，因为西藏出现了各种灾难。我求你们回去。”木雅的介察喀布说：“苯教除了为众生造福以外（没有别的目的）。我们怜悯众生，因此必须回去。”于是所有的僧侣都回去了。他们来到了桑耶。他们环顾四周，看见了四个塔。局辛恰噶问那些巨大的塔是什么东西。（佛教徒说）：“这是美杂的四个大塔。如果一个人围绕它们转一圈，他的污秽就洁净了。”（局辛恰噶回答说）：“我认为用物质造成的塔没有什么了不起的。”说着，他在空中做了一个手势，空中就出现了一个光辉灿烂的镇魔声显雍仲楼台的塔，所有在旁的人都看见了。后来在进入（寺庙的）大门时，他们看见了一个巨大的泥塑神像，库苯通扎（苯教徒中的一个）问道：“这是什么？”（一个佛教徒解释说）：“这是伟大的愤怒的门神，名叫‘大黑天’。如果一个人朝他礼拜，他就撤去障碍。”库苯通扎回答说：“既然现象存在就是（佛陀）在天国化现的肉身，还有什么需要

这个愤怒的门神护卫的呢？”说着，他用指头（用姆指顶着中指）喀嗒一声，泥塑神像化成了灰烬。这就是为什么现在没有这个门神塑像的原因。然后他们上到最高的一层楼，看见毗卢遮那和他的侍从的泥塑像。（苯教僧侣）苏毗木曲问道：“这是什么？”（别人回答他说）：“中间的一位是毗卢遮那，其余的是八位菩萨。如果一个人向他们献祭、祈求，他就能获得一般的和最高的成就。”苏毗木曲回答说：“我不期望从物质的偶像获得一般的和最高的成就。”他打开胸膛，人们看见他心里有一个光芒四射的神正拥抱着自己的伴侣。信佛教的大臣们惊讶不已。后来他们走进王宫，象开玩笑似地和国王互致问候。在苯教徒的建议下，建造了一座苯教寺庙以镇鬼。又按照苯教的形式建造了一座黑色的塔。结果，疾病和灾难流行的时期结束了，众生安居乐业。这就是为什么甚至现在这座塔还能降魔的原因。忱巴南喀获准恢复他原来的信仰。由于他把“生命净化”给了主子，王子的病痊愈了。于是送了三块地方给苯教徒：上方地的俄茂隆，下方地的工域哲那，和中间的雅卓屯松。在上方地，让他们（统治）三个部落：索，索甘和珞俄。在前藏，让他们（统治）三个部落：哲，悉龙和工。拉萨的塘普给他们作为礼拜的地方，雅垅索喀给他们作为居住的地方。那时，国王说：“以前，苯教和佛教交替地互相压制。现在既然我已召你们回来，我请你们将经文宝藏取出来，与佛教同时并存地实践苯教。”同时实践两种信仰的誓言保持了三年。尽管信佛教的大臣们又散布流言蜚语，国王信奉佛教，但他遵守了他的诺言，因此苯教的教义没有被全部消除。这也是为什么苯教教义至今仍在雪的国度——西藏残存着的原因。

赤松德赞有三个妻子：甲萨公主，蔡邦萨和曲南没庐萨噶木。没庐萨和甲萨虽然没有生育，但她们有很大的势力，因为她们支持佛教。甲萨有几个不同的名字：颜容萨或金城萨，等等。蔡邦萨生了三个儿子，但由于她崇信苯教，因此国王客气地回避她，她没有什么势力。她的三个儿子按年龄长幼的顺序是：牟迪赞普，牟尼赞普，牟图赞普。牟尼继承了他父亲的王位。他在桑耶奠定了大布施的基础。他使他富裕的和贫穷的臣民平均财富三次。他治理这个国家计一年零八个月。他在十七岁时被他的母亲毒死了。佛教徒试着施行"招魂仪式"，但没有把灵魂召来。它可能进入某个人的身体里，胡言乱语一通。由于佛教徒没有"召唤死者灵魂的仪式"，他们就模仿苯教的，但人民不相信它，因为人民知道那不是他们的。后来忱巴南喀把（死去的男孩的）灵魂召来了，抚慰了它。因此赤松王对苯教产生了信仰，说道："没有'死后招魂'的苯，死者的灵魂就不能得到导引。""死后招魂"的苯是最初的（苯教仪式）之一。至今还有一种名为"国王牟尼拉都尔"的仪式。

《扎江》说：那位崇敬苯教的王子被逐到后藏。牟迪、牟尼、以及他们的父亲赤松死后，除了牟图以外没有别的王储。于是牟图王子从巴卓被接了回来，他继承了王位。神圣的（牟图）对他的臣民逐渐感到厌倦。他从他父亲的宝库里取出许多苯教经卷、医药经卷和关于各种技艺的特殊经卷，与琼布杰达美一道前往巴卓普贾尔去把它们藏匿起来。据说韦普的续部以其附加的经文也被牟图王和琼布杰达美藏匿在巴卓普贾尔。"北方经文宝藏"和《南杰》都说国王赤松在五十九岁时去世 但有些人说，由于国王赤松宠爱没庐萨，文成

王后(?)和玛金王后很嫉妒。她们给他下了毒，他死时三十六岁。牟图有三个儿子。达玛热巴巾的功勋卓著，因是三分之二的世界的统治者而负有盛名。他十八岁时在温江岛建造了一座九层楼的宫殿。他从克什米尔请来了支那米多罗，把以前翻译的佛教经卷进行了校正。他强制施行三种形式的压制：除了岱瓦其扎的说一切有部的毗奈耶以外，他禁止翻译任何密教经典。甚至度量的单位——蒲式耳、两，等等——都按印度式作了修改。他给每个僧人分配了七户人家（作他们的保护者）。他愿把他的头饰作为（僧人的）坐垫，然后匍伏在他们的脚下。在他统治期间，佛教传播得很广泛。琼布的苯教徒达扎顿祖，象雄的苯教徒顿当甲瓦是他的卫士。他们两人具有法术力量的证据，是使"涨"池中的水往上喷。当他们从"涨"的山上将他们的鼓滚下山时，鼓所碰到的每一个地方都长出一颗杜松树。当他们用平铃敲打岩石时，从地下冒出七股泉水。国王颁布命令说："在我治下的任何人不得伤害苯教徒的身体，不得侵占苯教徒，即'带鼓的人'的财产。"跟他的祖先进行统治的时候那样，人们又向苯教徒交税和使他们得到荣誉。达玛王的卫士是：木雅的苯教徒，甲松拜来和赛苯益希拜。他们具有法术力量的证据是，他们曾使泥塑偶像说话，念咒召来了超自然的精灵，并显示了其它一些不可思议的奇迹。在赤达玛俄松和赤德雍丹在位期间，索赤脱甲瓦，娘苯多吉喀，雅管美赞和白秀扎木是卫士。索赤脱甲瓦能够移山和使大湖干涸。娘苯多吉喀能飞到空中。雅管美赞把自己变成了一群虎和狼，从象雄取来了"制造霹雳的符咒"。白秀扎木将他的袋子放在空中，使得黑天魔哀声尖叫。由此可见，他们具有许多非凡的超自然

的力量。在拜阔赞在位期间，帕瓦赞来是卫士和大臣。在扎西则巴拜在位期间，赛喀曲尼是卫士。我所叙述的这些事，是从《遗教》以及其他史料里摘录的。在（这最后一位国王）之后，王位落入到臣民的手中。王室的后裔在边境地区流浪。西藏四分五裂了。据说从这时起，无论一个王室后裔走到哪里，照例都有一位苯教徒卫士陪伴着他。类似的故事有许多，但它们并不很重要，因此我不加引述了。现在在工布和其它地方，据说有一些王室后裔在村落里求乞。

四、

教义的第三次传播：经文宝藏和口头传统

我已将永恒苯教宝贵教义第二次传播和衰落的情况，以及藏匿经文宝藏的经过阐释清楚，现在将讲述教义的第三次传播。由于觉悟者和知识持有者祷告的力量，并由于训导西藏人的时候已经来临，教义又一次兴起。同时由于知识持有者的许多显现，在高地和低地的各个地方发现了经文宝藏，知识持有者将它们，包括口头传统教法在内，加以扩散。

A. “真言”的历史

B. 经文宝藏的历史

A“真言”的历史

Ⅰ. 实际(教谕)

Ⅱ. 与实际说过的话划为一类的格言

Ⅰ.a、“戒律”

b、密教教法和心理教法

a 国王拉恩有一个儿子名叫拉吐查塘，他受到汉人朋芒的处分，被逐往蒙古。当他照管一个名叫拜巴的蒙古长官的马匹时，木雅的国王饶孜都将他买了去，让他照管他的马匹。由于他从蒙古来的时候穿着一件猴皮袍子，因此人们称他为索布哲拉金（有蒙古猴皮袍子者）。当他在玛日岱松照管马匹时，他走进一个名为扎噶孜都的岩洞里，那个岩洞的入口处似乎很黑，但里面却很明亮。他进去后，看见一个人外表象个僧人，但头发长得拖在地上盘成圈。他一见到那僧人，心里就充满了欢乐，从他过去的行动中醒悟了过来。他行了礼，请求道：“长者呀，从你的入定中醒来吧。”但僧人闭口不言。第二天早晨他又往那里去，重复了他的请求，但只有一根眉毛动了一下。翌日他又去了，当他再次请求时，僧人的脸稍微动了一下。又过了一天，在他的请求下，僧人从入定中醒来，站起来说：“唉！你打扰了我的连续性，你是人还是非人？你有什么事？”他回答说：“我是人，我的身体是卑贱的，我的心是忧伤的。我属于另一个人所有！”“那么，你能接受我教义的种子吗？”“我愿追随你”，他回答说。僧人说：“你可以接受教义的种子。我不再认为你打扰了我。”（于是）他立即受了全戒并起了法名为赤巴粗

陈。导师是木斯赛桑，是使徒木曲的显现。《什续》说：

将来有一个名叫木斯赛桑的人，
是木曲的心的显现；
他理解了（地上的存在）是暂时的、虚妄的以后，
将在邓玛石山中进入“感觉中止”的入定。

（照料马匹的）赤巴粗陈是祖辛甲瓦的显现。同一部经典说：

将来有一个名叫赤巴粗陈的蒙古人，
是祖辛甲瓦的显现，
他将放弃地上的存在的轮回。

他的弟子是邓玛木巴的儿子，名叫邓玛仁桑或称雅拉金。他的法名是甲瓦祖颇。同一部经典说：

长松甲瓦的显现，
是邓玛甲瓦祖颇。

他的弟子是贡苯韦巴的儿子，名叫贡布新拉金。他的法名是粗陈祖颇，据说他是祖赛玛俄的显现。他的弟子是斯冲巴的儿子，名叫雅斯苯顿，法名是喜饶粗陈。他又名拉木吐贡巴饶赛。《什续》说：

有一个已得到觉悟的僧人，
是木察托拉海的显现，
后来名叫木吐贡巴饶赛，
他的法名将是喜饶粗陈，
他将出生在苏毗囊玛衣扎。

他有一个弟子名叫牛君阿仁，克服了一切困难往安多去了。他遇见了木吐贡巴饶赛，从他那里受了法戒。他的法名是仁钦坚藏，他是赤德俄保的显现。拉钦贡巴饶赛有许多佛教弟子。国王朗达玛镇压佛教，有一些僧人被杀，有一些被迫去打猎，还有一些被放逐了。有八十年没有听见佛教的声音。有些人说共有七十六年。那时，拉垅拜吉多吉在扎噶普木切实践密教。他装扮成萨帖那布（一个恶魔），走到国王身边向他射了一支毒箭，把国王杀死了。然后他装扮成巴帖查俄和南帖噶布（另两个恶魔）逃之夭夭。后来，当那里没有佛教僧人恢复佛教时，拉垅拜多向牛君阿仁问道："你的堪布是谁？"牛君回答说："我的堪布在玛日岱松吉扎，他名叫拉吐贡巴饶赛。"于是西藏人进行了讨论，有七个人，四个是从后藏来的，三个从前藏来的，出发了。其中六人见到了堪布（拉钦贡巴饶赛）并受了法戒。拉钦说："我的精神世系起原于苯教，是'个人解脱的礼法'。你们要遵循它。至于（宗教）实践，你们应遵守（这个礼法的）习惯和规则。我要你们带上四个标志，以纪念我是（主事的）堪布。你们的教义将是非常广泛的。无论觉悟者的哪种教义得到传播，都是好事。"于是他给他们行了法戒。所赐给的四个标志是：裙子的筒子（遮盖下身的布），塘巴的末端，拜休的顶端（莲花帽），和一张垫席——都是蓝色的。如果不能全用蓝色的，那么它们必须用蓝线并行地缝上。在某些古老的佛教寺庙里，（至今仍能）见到有这种标志的古代寺院的长袍。在七个佛教徒中，从后藏来的四人是：洛顿多吉旺曲，仓格喜饶森格，吐谷浑甲瓦洛卓和支益希宁保。从前藏来的三人是：鲁梅·粗陈喜饶，若细粗陈迥奈和巴益希洛卓。这

样一来，“别人”的下部毗奈耶的精神世系与我们的是一样的。《什续》说：

达玛哲高镇压了佛教，
于是“报应”（落）到他身上：
拉垅拜吉多吉用伪装的武器
杀了他。
佛教的俗世的誓言中断了，
毗奈耶的（精神）世系也中止了。
此后，佛教誓言
是从一个名叫
木吐贡巴饶赛那里得到传递的，
而他是从索、邓和仲那里获得的，
正如牛君阿仁从他那里受了（法戒）一样。

它就这样传给了佛教徒。“别人”的佛教史，即霹雳金刚著的《衮赛》，与《什续》所说的是符合的：

> 前藏的鲁梅粗陈喜饶和其他人见到苯教师贡巴饶赛并从他受了法戒。鲁梅在返回前藏之前，请苯教堪布给他一件圣物。苯教堪布将黄土撒在一顶俄布休帽子上，给了他，说道：“戴上这顶帽子纪念我。”从那时起，戴黄帽（的习俗）就传开了。苯教堪布预言在前藏和后藏将有无数的寺院和僧人。

我们在后藏的“弟子之规”的精神世系如下：牛君仁钦坚藏的弟子是浪浪祖颇的显现，牛衮噶粗陈。他的弟子是章巴衣仁的显现，噶尔仁钦祖颇。他的弟子是吐噶益希的显现，扎

颇粗陈。他的弟子是冈戎祖颇的显现，牛拉朱巴粗陈益希。他的弟子是忱巴南喀的显现，珠拉，和俄拉赛巴的显现，西君雍仲扎颇。后者的弟子是益希粗陈的显现，古尔君雍仲坚藏。他的弟子是雍仲粗陈的显现，错君南喀坚藏，和扎颇粗陈的显现，雍仲觉东。他们两人，一位是主事的堪布，另一位是导师，给隐士登巴和松顿粗洛（粗陈洛卓）授了圣职。《什续》说：

赛脱介江的显现，
是一个名叫美鸟的登巴的僧人，
他对入定的理解是智慧的，
他将传授教义并保持它。
松巴家族将有一个名叫粗洛的人，
是来当芒布的显现。

那些（导师）是根据《林扎》和《什续》这两部经典的预言而来的。他们在前藏和后藏各地都高举着"弟子之规"的教义；他们为众生谋福利。"戒教之规"的精神世系从这里分成四支不同的世系：勃律、休、巴和辛。这四支世系中维护"戒教之规"的精神世系的弟子，其历史在《丹巴南协达吉赛准（教史广说明灯）》及其它著作中均有阐述。

下述的是三界中至高无上的无双伟大之王的"弟子之规"的精神世系后续的历史：登巴的弟子是羊卓的美顿喜饶俄赛。《授记》说：

喜饶俄赛将住在
喀尔布冈桑夏尔古，
他也是我所祝福的人。

他的弟子是忱巴南喀的显现，辛南喀坚藏。他的弟子是忱巴南喀的显现，勃律的代表，约的美顿扎巴拜。他的弟子是象雄的拉赤的显现，吐谷浑都孜坚藏。他的弟子一个是什巴杰美的显现，吐谷浑洛卓坚藏，另一个是勃律的圣子，达玛坚藏。登巴的同伴松顿材洛（我在前面）提到过他有两个弟子：勃律杰尊和玛顿甲来。后者又名曼工瓦他的弟子是巴塘的象顿索南拜。他的弟子是松顿拉本。他和勃律顿达玛作为堪布和导师，传给辛顿洛卓坚藏。他的弟子是辛顿益希洛卓。他的弟子是曼工巴都瓦洛卓。他的弟子是曼工巴辛饶洛卓。他的弟子是住在喀那（寺院）里的甲工巴雍仲益希。他的弟子是无双钦保王，后者主事的堪布是勃律顿粗陈益希。所有这些人全是以前的知识持有者的显现，他们的来临早已在预言中预告了，但由于那些预言太长，我没有在这里记载下来。无双钦保王的精神世系的后续的堪布将在以后列出。

b. 密教教法和心理教法

i. 象雄的苯教经卷

ii. 印度的苯教经卷

iii. 永鲁的苯教经卷

i 在西藏国王（赤松德赞）被象雄的囊热类保的“霹雳”降服而应允不加禁止的三百六十部象雄苯教经卷中，最重要的一部是《象雄年续》。我在前面已阐述了密教教法和心理教法从杰崩一直传到本甲赞普的过程。从本甲赞普起，（《象雄年续》的传授）分成高低两个世系。高地世系的传

递：本甲赞普将《四种讲授续》教给了古格洛登。从六大觉悟贤人时起，它在高地传播，因此被称为口头传统的高地体系。低地世系的传递：本甲赞普将详本的、中篇的、缩写本的《娘木续》，以及梅日的密教口头箴言，包括它的长、短礼法，教给了象的琼其木吐。从五位化身的行者时起，它在低地传播，因此被称为口头传统的低地体系。高地体系的道美细布和低地体系的俄贡布衮都将（口头传统的）的全部教导传给了羊顿钦布。从他起，有几种传递方式，但可将它们概括为两种：（A）南方传递和（B）北方传递。（A）从登巴本杰一直传到吉秀岱希。（B）从垅贡木道美一直传到南卓木道瓦钦布。高、低、南、北、之所以这样称呼，只是由于导师们居住的地方不同而已。

下列的是（口头传统的）世系诸导师的名单：六大觉悟贤人，五转世活佛，九传承导师，密教教法和心理教法的五位导师，经文传统的九位知识持有者，八位奠定基础之王，众生的两位保护者，精神世系维护者的三位导师，和八位至高无上的信心所有者。直到现在为止，口头传统和坐静传统都是师徒相传的。他们之中有些人（在世时）达到了"透明的肉身"或"没有残余"，有些人在"中间状态"或在"直觉的现实"的领域达到了。这方面的证据是：（当他们离去时）听见声响，看见亮光，大地微微震动。（从他们的遗体中）出现图象和音符。所有这一切都清楚地写在他们伟大的传记中。

梅日苯（的传递），一般说来，直到蔡邦达瓦坚藏为止，（与口头传统的传递）是一样的。象雄的苯教徒喀牙美朋恳求后者将这个教法传给他。他将它传给了一个名叫赞扎

金拉卜拜的人的次子梯巴拉来。梯巴拉来将它传给了自己的儿子乃若，他又传给了自己的儿子祖颇南甲。他有四个儿子，将它传给了中间的一个，旺吉坚藏。就这样由父亲传给儿子经过了仁乃，超木，桑爱，拜孜，赞甲，藏扎，玛洛，和章松俄甲。因此它被称为“父子相传”。局顿门兰向章松俄甲恳求承受教法，于是继续往下传给了哲顿坚藏，巴尼拜桑布，巴丹甲桑布，和巴野益希坚藏。因此（这个教法）兴旺了起来。

ii 我早已讲述过萨美吐杰的传授是如何发生的。我已说过，忱巴南喀将这个教法传给了才旺仁增。才旺仁增将它传给垅苯拉年的情况如下：《什续》说：

将来会有一个名叫垅苯拉年的人，
即才旺仁增的显现，
他的性情清彻和纯洁，
他将与知识持有者（才旺）交往，好象他是个活人似的。

垅苯拉年在这个预言中受到赞美。他心中对存在的教乘突然生起了一股忧伤的感觉。他在年轻时曾行过“召雹术”，后来为了消这个孽，放弃了一切衣食达三年之久，当他实践奋勘坐静时，又放弃了一切世俗的享乐达三年之久。结果他在三十一岁时遇到了隐士才旺（但没有认出是他），恳求他给予教导，但那位导师对他说：“我们在这里相遇，是因为我们行为的继续是相同的。不必待在这里了。回家去吧。在旅途中请荼吉尼给你一个‘生命的奉献’，它将使你一生受福

在你的国家里有一个名叫觉杰的女守护神，她的宗教实践既不是苯教的，也不是佛教的，但她已获得觉悟：内外文殊菩萨仪轨。她（事实上）是你的弟子，但你对她要象对自己的导师一样的尊敬。如果你遇见隐士才旺，你可能得到在今生获得觉悟的教导。因此，到娘堆山里去寻找他吧。”他听了苦行僧的这番话后，就开始寻找荼吉尼：“我到达昂仁以后遇见一个尼姑，她身材瘦小，性情古怪，嘴唇是破裂的。她对别人很不友好，还没有东西吃。我心想她一定是荼吉尼，于是给她行礼，将我的食物奉献给她。我恳求她给我献神之物和祝福，起初她生气地反驳说：‘谁这样说的？我有什么知识？’我一次又一次地恳求她，她才向我祝了福。我们交换了圣物。然后我回家去了，家里的人都非常高兴。当我三十二岁时我打算去娘堆山，但我家里的人不同意，因此拖延了三年。我三十五岁时才被准许出去，于是开始在娘堆山的上下山谷里寻找才旺，隐居静修者，但没找到他。考虑到他不是用搜寻的办法找得到的，我没有回家，而是决定到诸如前藏或康区那样遥远的地方去。我从娘堆山出发向帕玛宁仁的北部走去，就在那时我突然遇见了圣人，他是个穿着红色棉袍、系着一块用虎皮做的缠腰布的苦行僧。他容貌俊美、精神爽朗、高眉毛、黄头发、肌肤象年轻人一样滋润。圣者问我：‘你找我的目的是什么？’圣者一说完这句话，我心里就充满了信心，由于我曾煞费苦心地寻找他，如今确实找到了，就不禁哭泣起来。圣者说：‘想想轮回人世的苦难，然后再哭吧！想想八种人世轮回之中的苦痛，然后再哭吧！想想生、老、病、死的痛苦，然后再哭吧！想想出生为低贱的人的痛苦，然后再哭吧！’于是我止住了哭泣，行礼后，请他给我以指导。圣者开始告诉

我许多可以赚钱的方法，但我对他说：'我寻求的不是钱财，而是请求你在探索、坐静、实践、和成就上给我以指导。'圣者说：'没有什么可探索的。没有什么可坐静的。没有什么可实践的。也没有什么可获得。回家去吧。'于是我对他说：'哪怕你不给我任何指导，我也要留下来跟你在一起，无论你到那里去，也无论你是否待在这里。'他说由于没有东西可吃，因此我必须走开。但我回答说，还有东西可吃，我不愿走。后来圣者说：'把那儿的糌粑吃掉吧，明天早上我给你以指导。'那天晚上圣者睡在一块岩石的后面，我睡在岩石另一边的下面。第二天早上我不知道圣者是否还在那里，就去找他。他在，于是我请求说：'现在请给我以指导。'他以他原先说过的'哭泣'一词为基础，详细阐明了真谛（真实道理）的意义。又以他原先说过的'没有什么可探索的，等等'为基础，详细阐明了决定义（胜义）的意义。我和他在一起待了二十一天，接受指导。"这就是导师拉瑾遇见圣者才旺的情况，他还遇见了扎西秋木，帕玛宁仁，仁钦崩巴及另一些人，并接受了忱巴南喀所著的下列论文的指导：《真谛除暗明灯》和《胜义虚空神库》。（还接受了大圆满的论文的指导：）《衣赤塔赛》，《琼垅二十五种》，《大圆满日之精英》和《印度十五成道者的教诫》等等。垅苯拉瑾将它们传给了垅苯阔洛甲布，于是（教法）兴旺起来。

iii　永鲁的韦钦仁木巴的苯教经卷，是木雅的琼赛用蓝色的狼驮载，从象雄的管带到西藏来的。他们到达了多思麻。那里不久以后就出现了许多实践它们的苦行僧，诸如门止顿巴喜饶，夏尔杂仲木，加孜瓦巴等等。这样就建立了一

个基地，教义就从边界地区传开了。

Ⅱ． 与实际说过的话划为一类的格言

神、知识持有者和秘法女神传给他们作为导师的显现的口头传统的历史，在我关于经文宝藏历史的叙述中，将是含蓄的。

我在这里将简单地讲解苯教的教义如何（又）逐渐地兴起。我在前面已说过，赤松德赞在位期间，苯教并没有完全被镇压下去。在国王朗达玛时期，木雅王国是在西藏、汉地和蒙古之间。木雅国王在位期间，苯教由于重新发现了“戒教之规”而开始传播，“个人解脱”的精神世系增加了。随后，“[illegible]言”和经文宝藏也更为广泛地传播开来。琼布洛卓坚藏说：

> 本甲赞普维护了象雄苯教的精神世系并居住在西藏，直到辛路噶的初期，后来，将（《象雄年续》的）偈语给了琼尼木吐和贡巴拉孜以后，把自己变成了一只杜鹃，往西方镇压那里的恶魔去了。

继木雅诸王之后出现了蒙古的成吉（成吉思汗）的十三位王室后裔。他们统治了许多国家如：汉地、西藏、南诏、木雅和印度的铜岛。西藏有二十一位苯教徒行政官员。他们与勃律、休、巴和美乌的苯教徒一道，为在安多、前藏和后藏发扬苯教教义作出了很大的贡献。后来蒙古王位落入汉人之手。大明永乐皇帝于阴水牛年登位。此后，大约在五位国王在位期间，苯教教义在西藏仍是颇为兴盛的。穿黄色衣服和戴念珠的人越来越多。梯藏和他的儿子的教师是汉地的苯教徒，名叫江塘帝师，汉文的意思是天堂的苯教徒（天之苯

B. 经文宝藏的历史

Ⅰ. 经文宝藏是何时发现的

Ⅱ. 经卷发现者是如何发现经文宝藏的

Ⅲ. 经文宝藏分类为南方、北方、中央、康区和近来发现的几部

Ⅰ. 忱巴南喀宣称：

这个苯教已藏匿起来了，它将自然而然地再次出现，并不会再遭镇压。

还说：

边境地区的军队将象秋天的庄稼似的涌现出来。西藏将被编成团体，成为奴隶。当西藏人穷困、软弱的时候，苯教将得到传播和实践。

此外，许多权威性的书籍曾讲到，当王室后裔灭绝了，凶狠的臣民治理王国，王国里充满了邪恶时，苯教将象从草地大量长出蘑菇似的从边境地区传播开来。

莲花生也作过预言说：

任堕落的时代，人们将依赖他人为生。他们的衣服将是铁做的。他们的行为将是罪恶的。马镫将是他们的道路。马鞍将是他们的床。具有铁头的人将领导战斗。这时候，低贱的人将得到苯教的种子。苯教徒的知识将象飞翔中的老鹰。我，导师，将亲自在那里支持苯教教义。然后，名叫论布金，朋布那乔金，米夏萨玛金，和

增布颇章金的四位伟大的国王将从东方来，并广泛地传播苯教。

Ⅰ. a、 一般的说明

b、 详细的说明

a、 从国王赤松德赞三十二岁镇压苯教时算起，至路噶这位伟大的“辛”发现经文宝藏时止，计有二百六十八年。据说在他之前的十五位经文发现中，最初发现经文的是三个尼泊尔阿阇黎。

下面一段是尼玛丹增堪布的评论：

由于不懂“第二次兴起”和“以后的兴起”这两个词（的意义），有些人错误地把辛等人发现经卷的事说成是“第二次兴起”，把最近发现经文宝藏的事说成是“以后的兴起”。人们通常把教义的开端称为“第一次兴起”；而把它在遭到镇压，或由于邪恶而衰落之后的复兴，称为“第二次”或“以后的兴起”。因此如果遭到一次镇压后有两次兴起，那么才将前一次称为“第一次兴起”，将后一次称为“第二次或以后的兴起”。这是以前的学者和苦行僧既定的传统。现在，既然在那一次和最近发现经文宝藏之间并没有发生教义衰落的事，使用兴起和衰落两词就没有道理了。因此，苯教“以后的兴起”必须被认为是从三个阿阇黎开始的。

b、 首先谈三个阿阇黎重新发现经文宝藏的前因后果。

i 事迹

ii （经卷的）分类

i 由于忱巴南喀和其他一些知识持有者祷告的力量，同时也由于三个尼泊尔阿阇黎听到消息说西藏的金子甚多，可以随意取用，于是衮乔扎巴，聂木贡布，和赛古拉特那往西藏去了。他们到了拉堆，但没有金子可取。进行询问之后，他们听说在桑耶有许多金子，就往桑耶去了。当他们在做环护等仪式时，（寺庙）的主持对他们说："尼泊尔人，你们真是虔诚。（继续做你们的）祷告吧！"他把他们引进寺院，然后走开了，并把门关上。这三个尼泊尔人看见了一个用青铜密封的箱子。试着抬了一下，发现它非常重。他们心想箱子里一定是金子，就把箱子拿走了。他们白天藏在树林里，黑夜里逃跑。他们来到聂拉木山谷一个名叫什巴的地方。在那里他们开了封，往箱里一瞧，里面是一个虎皮袋子、一个豹皮袋子和一个熊皮袋子。打开以后，发现袋子里装满了苯教经卷。然后他们从几秀出发前往堆垅。他们到达那里时，他们所带的粮食已吃光了。于是留下一个人来看守袋子。

ii（A）下部弘法

（B）上部弘法

（A）（Ⅰ） 事迹

（Ⅱ） 分类

（Ⅲ） 弘传

（Ⅰ） 当另两人去寻找食物时，他们听见村子里有击鼓声。他们询问那里在干什么，别人告诉他们说（一个名叫）塔细处赛（的苯教徒）正在举行一个苯教仪式。他们希望见到塔

细，就走到他跟前去。他们对他说，他们有一些苯教经卷并打算给他。但他们要一些食物作报答。于是他给了他们麦酒，许多大麦粉（糌粑），和一只宰了的牲畜。他们和他一起回到（他们的地方）。他们对他说，他们不让他挑选，但他可以拿走一部。

（Ⅱ）塔细说："如果我要一个大的，那么虎皮袋非常大。如果我要一个美丽的，那么豹皮袋非常美丽，但我希望得到熊皮袋中的一部苯教经卷。"他拿出了一部看看。那是苯教《那布三续》的仪式书，包括它的基本经文和它的评注，以及简短的《玛摩二十查金萨旺》仪式书。据说在木板封面上有一张小图画，画着一个秘法的圆圈。此外，还有许多秘法的苯教经卷。

（Ⅲ）《什续》说：

将来有一个名叫塔细处赛的人，
乃是处赛贡布的显现，
他将打开经文宝藏的秘密的门。

在恳求之下，塔细将经卷传给了乌的甲顿超彭。他在恳求之下将它传给了羊卓的苏若彭。经卷后来从他那里传给了象的若顿路赞，拉杰巴贡，和勃律南塔雍仲。这是塔细的弘传即下部弘传。

（B）（Ⅰ）事迹
（Ⅱ）分类
（Ⅲ）弘传

（Ⅰ）后来，那三个阿阇黎从堆垅往上走，来到北方一个名

叫南若的地方。他们在江卓茹道遇到了达班释迦牟尼，琛释迦扎巴，和俄玛江求森格，这几个人是从拉堆的多赛来的，赶着一匹驮了许多东西的马。阿阇黎问他们要往哪里去，他们回答说他们要去桑耶寻求佛教的经文宝藏。他们告诉阿阇黎说，马匹和它驮载的东西是用来送给（寺庙的）掌钥匙的人作为报酬的。于是阿阇黎告诉他们说，他们已重新发现了一个佛教的经文宝藏，如果他们将马和它所驮载的东西给他们，他们就将装着经文宝藏的袋子给他们。他们（西藏人）感到怀疑，（就打算）挪动袋子，但不论他们拉哪一个袋子，袋子都冒出亮光和火星。他们心想那一定是些奥妙的佛教经卷，就将马给了阿阇黎，拿着袋子走了。在路途上他们想打开袋子，但由于发生了许多奇怪的事，他们无法打开。后来，到达拉堆的多的芒贡以后，他们留宿在晒苯喜饶坚藏的家里，他有一个外甥名叫晒古尔，是个苯教徒。他们在那里奉献了七粒白色大麦，行礼，祷告。然后他们打开了袋子，但发现经卷全是苯教的经卷。当两个佛教徒说应当把这些经卷烧掉时，发生了更多奇怪的事。达苯照料着袋子。喜饶坚藏说（经卷袋）无疑有强大的保护神，既然他们都是佛教徒，那么由他们来保管这些袋子是不合适的。他对另几个人说，如果他们将袋子给他的外甥晒古尔，他愿意付钱。于是经卷给予了晒古尔。

（Ⅰ） 在熊皮袋子的中央找到了满满一碗大麦。这就是萨苯夏木玛这一谚语的来源。据说一共找到了三百四十部不同的苯教经卷。

（Ⅱ） 晒苯有四个大弟子，一个心腹弟子，总共五个。四个高级弟子是：萨顿珠拉，东江扎拉甲、旺、和那若。辛

奈吉古是心腹弟子。他秘密地请求晒苯给他传授了许多（教法），包括“普巴”等等。此后，奈吉心想他的导师（事实上）是信佛教的，因此不可能坚持（为自己保留）这些苯教经卷。于是将晒古尔邀来，请他喝麦酒。晒古尔醉了，奈吉拿了他的手杖和念珠，将这两件东西拿去给他的妻子看，说那一箱经卷要交给他。她就将（箱子递给了他）。然后，他给他的导师送礼物，求他将经卷给他，可是他的导师说："你去誊抄下来，并好好地校正。我不能将原本给你。”尽管如此，他却没有归还原本。据说他的导师因此很生气。不知是这件事的报应，还是当他在行普巴的“萨达木”仪式时，因认为是恶兆而将他献祭的饼所变成的五种蛇的头砍掉了的报应，他得了麻风病。他在得病之前将教法传给了他的弟子尚论贡仁木。后者将他传给了美乌若韦布。他（因实行）“普那”而获得觉悟。他显示了许多超自然的奇迹，例如在古肖把他的匕首刺进扎的岩石中。他将教法传给了拉日年布，教法因此传播开了。他将它传给了萨顿珠拉的弟子，江的体章若苯保。他将它传给了休叶来布。他将它传给了吉布和杰斯。休叶来布还把它传给了苏若彭。这是上部弘传。后者既接受了上部弘传递又接受了下部弘传，因此被称为精通“普巴”的苏。上部弘传和下部弘传是很融洽的，即使现在还有很多人在实践。“普巴”有它自己的经文宝藏保护神，因此它没有任何其他的世俗的保护者。据说，无论是谁，只要实践这种北方经文宝藏，就会走运并能获得巨大的力量。它们之所以被称为北方经文宝藏，就是因为那些经卷是三个阿阇黎在桑耶高康找到的，他们行经北部地区时散布了那些经卷。

（在雅垅扎玛的发现）

达拉美巴的遗留物，萨顿珠拉在雅垅扎玛重新发现了一些经卷。

（桑耶噶阔玛的发现）

桑耶噶阔玛的历史有四段：（1）藏匿经文宝藏。印度的辛布，忱巴益希与赤松德赞商量了以后，将经卷放到一只褐色箱子里，藏在一个（名叫）查木的柱子中。然后把它仔细地掩盖上。他预言当时候来临时，一个身材高大、驼背、肤色白晰的有福气的人将会发现它，并且经卷将从康区传播开去

（2）发现经文宝藏。阳水狗年的一天，高俄的永贡塔木往桑耶去。他看见一个柱子上有个大裂缝，他往里面看时，见到一个毫无裂纹的褐色箱子。他把它拿了出来，打开一看，发现装的是苯教经卷。他带着经卷往康区去了。

（3）经卷目录。

（4）弟子的增多。由于高俄（永贡塔木）在夏尔布保工散布了宝藏，因此后来被称为夏尔巴岱顿。他在恳求之下将它传给了喇嘛益希等等。

（桑耶伍孜的发现）

塔细益希在桑耶伍孜的发现，分为三段：（1）发现经文宝藏。塔细益希从康区往桑耶去行乞。一天晚上他做了个梦，梦见一个黄人拿着一根棍棒对他说："乞丐，明天早晨你应当去桑耶（寺的）尖顶上，在一个百鸟之王杜鹃的窠下取礼物。李秀（达仁）向你祝福。"他清晨很早起身去寻找

杜鹃的窠。他看见一只杜鹃从窠里飞走，他往窠里看，看见一个洞，洞里有（一块）黄色绸子，有一支“箭”，长一“庹”宽，上面有字。再往里看时，他发现了（另）一块黄色绸子，上面有数目字，和一块象鸡蛋似的蓝色透明的宝石。他拿着这几样东西回家去了。

（2）经卷目录。据说找到了十二种不同的经卷，其中有《扎江仁钦》，《索俄伍古普尔续》，和《韦赛吉工道赛松吉岛》，等等。

（3）传授。塔细益希洛卓往前藏的彭扎噶去，于阳土鼠年狗月十三日遇见了顿巴益希坚藏。他与他谈话时，对他谈了（他的经卷的）事。顿巴益希坚藏送给他一匹红色呢绒，恳请他将他的训诫给他。他于是抄写经文，并仔细地校正了他的抄本。

（在冈底斯的发现）

阿昌拉旺秋在冈底斯重新发现了一些经卷。

（休苯比丘的发现）

有一次，当玛尔巴彭桑等三个猎人在布让一个名叫协错木来海的湖边的一棵树下挖地取石头时，挖出了一些木炭，再往下挖，出现了三只木箱。箱子里有许多手抄本，他们回家后，将它卖给了休苯比丘。那些手抄本是分成三卷的《十万白、黑、花龙经》，和《路年萨旺堆吉本》及其附录的一些经卷。

（在赛塘夏瓦金的发现）

据说（休苯比丘）在赛塘夏瓦金找到了许多“因派之苯”的经卷，如《冲木道》等等。

（超仓的发现）

《什续》说：

将来有一个人名叫超仓珠拉

是李秀达仁的显现。

超仓发现经文宝藏的事分成三部分。（1）发现经文宝藏。他是超仓赛年和达萨准的儿子。他出生时正巧发生大雷雨，因此名叫珠拉。他从小学习苯教并实践坐静。一天，恰坑孜向他预言，在北方甲俄的秘密山岩里有一部经文宝藏。他将这话牢记在心，就（到那地方）去了，他在琼丁的山岩前发现了一个A形标记。他挖开后找到了许多公开传摄的、秘传的和秘密的苯。

(2)经卷目录。

(3)传授。当圣者一百二十二岁即将在象仙逝时，他对他的外甥阿达拉赛说，阿达的小女儿（来生）将生为一个神，这是她以前行为的继续，是在“中间状态”决定的。她作为一个神死了以后，将（在那里再）出生，名叫熏奴，奉行苯教，江玛诸经卷将交给他。圣者还说了这几句经句：

她作为一个神死后将获得（男子的）人身，

名叫熏奴并具有完满的人性。

这个熏奴将受到一位神圣喇嘛的祝福，并将接受《母续》偈语的精华，

他将完满地度过一生，获得最高的成就。

他这般预言之后，就去休息了。那时，蒙古军队涌入（西藏），阿达和超仓的经卷（又）被藏匿在象的岩石洞穴里。后来岩洞坍塌了，尽管进行了搜寻，却没有找到经卷。（阿达的儿子）拉赞有一个儿子名叫拉甲，他常听见他父亲说："你祖父年老时，时常说起圣者和阿达的苯教经卷就藏在那边的岩石里。"拉甲有一个儿子名叫拉贡，他到了老年时还没有孩子。他往岩石旁去拾木柴。他心想这可能就是他曾祖父所说的藏匿苯教经文的那块岩石，就四顾环视。他发现到处都有一些零零散散的手抄纸页，就把它们都收集拢来。有些已破旧不堪，四边已破裂。有的他认出是《江玛杂瓦岛》。他将这些全带了回去。从这些抄件编出了江玛的仪式经卷。（他记起）他的曾祖父说如果找到（那些经卷），就应当交给一个名叫熏奴的人。他心想导师熏奴非常可能就是这个人，于是将经卷给了他。据说导师给了拉贡一匹马和一些布作为回礼。导师往南云游到工布，他在那里把教法传给了工布的贡巴雍仲甲布。从他那里，教法传给了贡巴仁钦拜，塔细的噶当益希坚藏和后者的外甥益希洛卓。此外，有些故事说，当噶当（益希坚藏）来到前藏和后藏以后，象顿索甲恳求他传授教法，但噶当不肯将他的经卷全部传给他，（特别是）那些深奥的经卷。后来堪钦扎甲到塔细去寻找导师熏奴的原本经卷，把它们全找到了，但却找不到一个可以将经文正式传给他的人。于是他向经卷做祷告。据说后来他邀请象顿来达了，为他行了传授经卷的仪式。象顿和堪钦扎甲把教法传给了索南森格。后者把它传给了恰顿仁钦俄色，于是它传播开了。

（在止村塔噶的发现）

辛路噶，教义的巨眼，发现苯教遭到藏王止贡镇压时藏匿在止村塔噶的苯教经文宝藏的经过。分为四节：

（1）经卷发现者的生平

（2）经卷的发现

（3）经卷的目录

（4）弟子的增多

（1）《什续》说：

将来有一个人名叫辛古路噶，
他是东迥吐钦的显现，
是与其美祖颇同一辈的。
他属于木噶察辛的世系。
他将打开经文宝藏之门。

这位伟大的经卷发现者的世系即木噶察的世系。他的父亲有三个儿子，长子路噶；次子路则；三子开阔。我在前面已叙述了他们祖先的家谱以及他们是如何从木辛家族出来的。

（2）（关于路噶的事迹）有多种不同的说法，下面的一种是他亲自说的：

当我十三岁时，我父亲说："你和开阔去采集一些白邦金和扎瓦回来。"开阔采集了邦金。当我朝塔垅的岩石走去，打算寻找扎瓦时，我听到空中有个无形的声音说："辛路噶，你将得到苯教的礼物。"我往四周一看，看见一块岩石，它的顶端全是油。我心想那就是礼物了，我没有把这件事告诉父母。我打算搬到那山岩附近去住，但一连几年没去成。那时，前、后藏和休叶在交战。当我作为调解人在说合时，一支箭射中了路则，

把他射死了。索取罚款花了我一年时间，他们以山羊和绵羊赔偿身体，以牦牛赔偿头。作为罚款的牦牛应当由雅结巴交纳，但他不愿意交纳。由于我能跑得跟雅结巴骑马一样快，因此我被称为非凡的人。大约就在那时候，当我与乃那野钦竞技时，扭伤了我的脊椎。虽然进行了治疗，但毫无效果。从十八岁起我就成了驼背，从此以后我被称为辛古尔（驼背辛），我心想那也许是我得到“甘露”（以后）曾决定搬到岩石附近去住但没去成的报应。十九岁时我从温若厦学习《雍仲细金》、《超金》和《阿努恰卜道肖吉玛》。我在扎噶实践它们，从我开始实践的那年起，诸如“涌出的甘露”等吉兆就不断出现。后来我父亲去世，我不得不从我隐居的地方出来。我（留在家里）直到葬礼结束，这就一直待到龙年。那年我与噶尔萨拜准结婚，因此那年就这样过去了。（我回到茅庵以后）在蛇年的一天黄昏时，来了一个面貌黝黑、头发披在肩上、露出犬齿狞笑的女人，她象要吃掉我似的盯着我，我毫无恐惧，继续坐静。但我发现我在夜里已被抬到杂甲森格山上了。清晨我回茅庵去，当我到达扎噶脚下时，许多头戴绿松石冠冕的男孩和身穿棉袍的女孩前来迎接我，向我行礼和撒花。我对此也无动于衷，毫不欢喜，他们就消失了。黄昏时，我面前出现了一个巨大的汉人面具，说：“我要吃你。”由于我仍毫无恐惧，那天晚上我被抬到前面一座大山的山顶上。当我在清晨回茅庵时，许多穿着虎皮长袍的苯教徒，打鼓敲铃前来迎接我。（过了一会儿）他们就消失了。黄昏时，一只巨蛙以各种鬼怪的形象向我显现，

把我带到北（山）的背后，清晨当我回来时，（我来到）一个象个人脸的岩洞前，洞里有白水象一条黄色穗带一样往下滴。我将铜碗放在它下面，白水流到碗里，装满了。我用无名指（沾了一滴）尝了一下，它有许多种美妙的味道。我心想它是“甘露”，于是又尝了一下。那天当我用水献祭时，铜盘飞到空中又落到地面上。空中出现了许多亮光象水晶在闪耀，它们（全都）溶解到我身体里。然后我三次听见巨大的响声，四个肤色白晰、穿着白色棉袍的女人骑着一只龙、一只金翅鸟、一只狮和一只虎从空中出现，降落到我面前。她们说：“路噶，你将接受苯教的礼物！如果教你，你能读吗？如果指导你，你能坐静吗？”我回答说：“如果教我，我就能读；如果指导我，我就能坐静。我恳求你们将苯教的礼物赐给我。”我拿了些凝乳献给她们。她们说“好。你是一个显现，将这柄八寸长的水晶匕首拿去藏十二年。”说完这话，她们就在天空消失了。当我看那柄匕首时，我看见那是苯教的九道；当一个人从九层九晶梯走下来时，就象封腊落在树干上似的；在它的下面是一块四方的岩石，岩石边上有一个红色的卐字，前面是个白色的卐字。于是我到处寻找这样的地方，终于找到了一处。我查看那块岩石，看它能否移动。我觉得是可以搬动它的。我派觉木拜准去叫开阔带一把锄头来。他来了以后，我们就动手搬岩石，但失败了。随后起了一阵暴风雪，我们不得不停下来。那天晚上我梦见有人对我说：“开阔是火星的化身，因此不适于将教义托付给他。你独自寻找吧！”第二天早晨我对开阔说，“我

只是跟你开个玩笑而已。在这样一个到处是石头的地方，怎能找到经文宝藏呢？你把锄头留下，回家去吧。”开阔说：“你所需要的食物宝藏，不是苯教经文宝藏！”后来我在阴火蛇年第二个冬月第二十四日，即达查星日，把岩石挪开了。它下面是蓝色粘土。再往下是一块四方形岩石，岩石上画着红色和白色的卐字。在这块岩石的下面有一个大箱子和一个小箱子。我往大箱子里面一看，那里有许多“因乘果乘之苯教”的经卷。小箱子里有许多“果乘之苯”的经卷。当我把那些手抄本往回运的时候，它们突然不见了。我急忙又跑回得到经文宝藏的地方，发现手抄本都在原地。当我拿起它们运走时，它们又飞掉了。晚上，一个皮肤黝黑的男人和女人出现在我面前，说道：“别把它们拿走。如果你要它们，那就拿一头有红斑的白羊和一头白牦牛来作抵押。给我们一块献祭的饼和一块用小红圈作装饰的章结。然后坐在我们面前抄写那些抄本吧。”于是我照办了，抄下了经文。

（3）（i）这次取出的经卷

（ii）仍旧藏匿着的经卷

（iii）驳斥虚假论断的一段插话

（i）“我将大箱子里的经卷誊抄在石板上。从小箱子里发现了《八界》、《俱舍》以及一些属于公开传授的教法、秘传的教法和心理教法的经卷。”

(ii)有人说一共有三十二只箱子，两个箱子还藏匿着未取出来。这一关于藏匿的箱子和已取出的箱子的说法是错误的。另外，还有人说一共只有两只箱子。事实并非如此，我们已从辛亲自所说的话中得知，共有三十七只箱子，但他至多只取出了两只。因此，还有三十五只与经文宝藏埋在一起。

(iii)有些"别人"说：

> 一个名叫辛古路噶的人将佛教改变成了苯教。他把雍甲巴（十万般若）说成是康钦，把二十五会说成是康穷，用苯经来代替决定这个词，把陀罗尼部说成是十万黑白龙经，炮制了一定数量的名词和条目以示有别于佛教，然后把它们作为经文宝藏收藏在错阿哲穹的岩石里。后来他假装亲自重新发现了它们。

他们编造了诸如此类的故事。我的回答是："如果康钦是从《雍甲巴》变来的，那么《八界》就不可能有十六卷，一百二十一章，三百六十节，和手印的一千零八支。编写这部经卷，是为了彻底地（阐明）一切有形的和无形的现象在苯（即真理）的领域里都是没有实体的。你们的《雍甲巴》只有十二卷。（如果你们的经卷变成了苯教的）为什么我们的比你们的多四卷？说佛教的《雍甲巴》是从苯教变去的，由于改变的过程中断了，因此放弃了（最后）四卷，不是更恰当吗？因此，从任何宗教观点（其历史是人们不知道的）来看，一个愚人可能以他自己的创造来满足别的愚人，但对一个智者来说，那是羞耻的根源。不仅如此，辛路噶的经文宝

藏包含了无数深奥的公开传授的和秘传的偈语，它们具有宁静、丰富、力量和威力。它们已全部传给了高明的弟子，他们进行实践以后已达到了觉悟，显示了许多不可思议的超自然的奇迹，如果苯教是抄袭佛教而来的，那么它怎能产生能显示这些奇迹的苦行僧呢？由于《十万龙经》等经卷并不属于辛古尔的经文宝藏，因此(对它们的)论断纯属无稽之谈。

（4）弟子的增多

（i）略述

（ii）详述

（i）虽然（辛）原意要将（他的发现）秘而不宣十二年，但他只保密了十一年。扎道古若建造了一座觉悟的塔，那是拉杰尚供献的，后来有人问拉杰尚，哪一种卒塔婆代表达磨伽雅，他回答不了。因此，（辛）给了他一个偈语解释，于是秘密泄露了。后来，来讨取苯的第一个人是木雅那古。他献了一匹马和一块砖茶，请求得到《多尔玛玛布》的苯仪式。（辛）考虑到他是个可造就的弟子，就把《超俄旺钦》送给了他。后来休来布在当辛的侍者时，恳求辛将很多苯给了他。后来局拉玉几来恳求他将经书等物给了他。才米夏巴也来求苯。这四个人被称为娘堆四首领。后来还有娘麦的八支柱：戎库阿杂若，戎库雍仲祖颇，秋巴管赛甲布，达贡藏布巴，若夏彭巴甲布，若夏吉拜，和勃律拉衮赛。在他们之后的是四旗帜：葭贡雍仲坚藏，勃律琼吉坚藏，玛尔巴喜饶坚藏，和紫顿旺吉坚藏。然后是属庐氏的五伟人：若夏木喀，哲顿益希达瓦、紫苯彭巴，拉孜的君巴子，和秀吉珠。后来，还有三个人从娘堆来求苯：苏益希喇嘛，苏衮钦，和休

苯比丘祖颇。这些人都是的确遇见过辛古尔的弟子。

（ii） （a）后裔

（b）精神后裔

（a） 仁钦坚藏和江求坚藏是辛古尔的儿子。仁钦坚藏有两个儿子：塔茹和曼管。前者的儿子是琼管。后者的儿子是觉阔。觉阔的儿子是觉卧喇嘛俄。曼管的儿子是登巴甲策布。后者有四个儿子。长子是觉扎。后者有四个儿子。长子南喀坚藏成了僧人。次子觉孜有两个儿子；长子辛顿永甲是个僧人。次子觉甲有两个儿子，长子喜饶坚藏有两个妻子，他的第一个妻子婆罗门美朵生了三个儿子：俄本，本达，和仁钦本。他的第二个妻子休萨给他生了三个儿子：超本，赤迥达布，和赤杰本。赤迥达布抛弃了世俗生活，起了个法名，叫作辛顿益希洛卓。他就是设计并建造了达丁寺的喇嘛，他以数千僧人中的学者的三种活动方式广泛地传播教义。超本的儿子是森格扎。后者有两个儿子：索甲拜和拜俄达。索甲拜的儿子是拜登索南和南达无垢，他们两个都成了僧人。拜俄达的儿子是达布拜登南甲和衮噶拜登。拜登南甲往汉地去并得了一个官印。他彻底地重建了格丁的宫殿。衮噶拜登的儿子名叫阿吉拜。上面所说的辛登巴甲策卜有四个儿子，第三子本美那布有一个儿子，名叫江求洛卓。后者的儿子是来巴江求。后者的儿子是衮布仁钦拜桑。后者的儿子是桑布拜。此外，辛登巴甲策卜的次子拉杰觉珠有一个儿子名叫顿珠本。后者的儿子是本达。后者的儿子是雍仲超甲。后者有两个儿子，坚藏扎巴和西吉。前者的儿子是扎巴森格，后者的儿子是旺珠坚藏，他住在阿里，后来被接回家来。后

者的儿子是木辛乔来坚藏。后者的儿子是辛尼玛坚藏，他建造了宏大的赤赞诺布孜寺。他的儿子是赤俄坚藏。从他直到现在顿达晌的辛尼达才旺的儿子、曾被请去登大位的赡林旺都为止，子孙的世系象一串水晶念珠一般。《什巴续之授记》说：

在辛（的家族里）将有一个人名叫
　　噶……
他的后裔多得数不清。
在他们之中经常有一位大圣人。
他的世系将延续到堕落的时代。

也就是说，由于他们每（一代人中）都有一个受到知识持有者赐福的人，因此他们是这个世界最高贵的世系。权威性的典籍说，即使一个人仅偶然地与他们有过接触，也就得救了，不会投生到恶魔的世界。他们的居住地是达丁日甲寺，那地方因有十三件特别的东西而著名。

（b）　精神后裔如下：四个受托人，高地的四人，低地的八人，属庐氏的五人，三个忠诚者，二十五个虔诚者，等等。关于四个受托人：

1、“经书”托付给了属拉。
2、密教教法托付给了紫顿和木雅。
3、心理教法托付给了休贡。
4、美乌的学者和隐士两人与勃律休和巴（的导师们）进行联系。
5、玄学教导，《俱舍》，托付给了勃律。

1、“经书”是怎样托付给属拉玉吉的。忱巴（南喀）说：

将来有一人名叫属拉玉吉，

是甲戎赛喀的显现。

他听到辛古尔重新发现了一个经文宝藏，就去见他。他认识到辛是教义的法师以后，就要求得到教法。属拉询问他是否可以将《八界》抄录下来。但辛说：“在我自己还没有抄录之前就将它给你，是不行的。”他回答说：“我愿抄一份献给你，我的导师，然后再为我自己抄一份。”“你能抄两份吗？”他回答说：“不会有困难的。”据说他端正地抄了一个副本献给导师。然后为自己抄了一本。现在在安多和其它一些地方似乎有一种具有非常详细的“相似的细目”的版本，称为属拉的《八界》。他把它传给了玉卓来巴。后者把它传给了美乌拉日年布。后者把它传给了美乌的学者拜钦。后来从他一直传到我的导师若活佛丹增旺甲，他知道过去、现在和将来的事，相当于忱巴南喀。这中间的导师们，可在弟子继承录中找到。

2、密教教法是怎样托付的。紫苯彭甲恳请导师将《超俄旺钦》交给他。导师甚至将（原）本也给了他。他还将盛着仙丹的杯子给了他。他给他起名为旺吉坚藏。有人说巴顿拜乔没有见过辛古尔，他只与紫顿和木雅有联系。但（事实上）当辛古尔生病时，他将《超俄旺钦》赐给了他。他宣称他是密教教法名符其实的法师，并详细地指导他接受圣物，那本经卷及其附录的一些经卷，以及紫苯所写的几篇论文。后来拜乔遇见了紫苯，向他求取经卷和从其美祖颇直到“四

学者”为止(诸导师)使用过的“誓约”的医药标本。紫苯还将“舞矛”和杯子给了拜乔，并任命他负责密教教法。后来他在永安一处僻静的地方实践《超俄旺钦》，并根据基本祷告书(的概念)见到了什甲的面貌。有一次他看见她的脸的闪电从眼中发出,鼻子发出旋风,耳朵里发出轰雷，她的头发象大朵大朵的云。她以墓地的骨头作装饰品；她的双眼向上翻，她的鼻子向上皱起,她的嘴巴张得很大 她用双手将自己的胸膛撕裂时，他清清楚楚地看见祖乔的身体在她心中法轮的中央，那是身体中三大系统的六个法轮之一 当他行《九普布》医疗仪式时，甘露一滴一滴地落入（神密圈里）。韦木围绕他的神密圈巡行。他们唱预言歌,跳舞。白噶和八种恶魔口唱那木旺钦协雅巴巴那（赞美灿烂宫殿中强有力的人）等等向他表示敬意。尽管他已获得了一般的和最高的成就，他仍极端重视僧侣的实践。他晚年时决心放弃世俗生活，就去见导师超仓。当圣者珠（超仓）正打算给他削发时，他看见每一根头发上都有一对愤怒的神拥抱在一起。他于是用一块白棉将剃刀包好，交给巴顿并对他说：“如果你放弃世俗生活，女神们将会藐视你。（因此）作一个俗人实践坐静和传播教义吧。”他的后裔：他的侄子巴顿达玛是本赛琼管的一个弟子，又名巴甲瓦喜饶。后者的儿子是巴顿珠本。从他直到现在的巴尼玛本赛（他完成了“二阶段”，我曾见过他，并有幸接受过他的教导），这中间的后裔都是知识持有者的显现，他们的来临曾在预言中提到。他们的居住地是一个名叫巴拉布的地方。至于巴顿拜乔的精神后裔：他有许多弟子，其中最著名的是辛登巴甲策卜，美乌顿拉日年布，隐士美乌登巴和他的侄子顿巴达玛。后者的弟子是巴顿琼巴。他

的弟子是超穹巴等人。随后而来的是一系列的苦行僧。（其中一个）是用咒镇住“星鬼”的巴拜登桑布。所以现在有人说，如果一个人保存了属于神圣巴世系中某个导师的几根头发或衣服上的一块布，就不会受到癫痫星的危害。

3、心理教法是怎样托付的。休叶来布听到有关导师，伟大的辛发现了经文的事，就前去见他。导师为了考查这个弟子的品德，让他和自己在一起待了八年，叫他割草砍柴，往地里运肥料和运带刺的枝条（在地边作篱笆），等等。见到来布的信心跟黄金一般不会改变，他对他信任就象冬天的弓弦那样既不张也不弛，导师于是将《九下部心集》，《隐匿普提心》秘传给了来布，并就这些经文作了口头教导，还传授了他自己学经的经验，好象将一瓶水全倒入（另一个瓶子似的）。关于他的后裔：来布的儿子是拉杰吉布。从他起直到现在的仁增雍仲通卓，他的后裔好比是一串不锈的金念珠，都是伟大的显现。休仓的居住地现称为拜登日新。关于他的精神后裔：来布将教法传给了休吉布。后者将它传给了杰斯。他把它传给了美乌的学者和隐士两个人，等等。他们的传递可在弟子继承录中见到。

4、美乌的学者和隐士是如何与勃律、休和巴联系的。一般说来，最初（建立）教义传统的，是勃律、休和巴（的导师们）。勃律琼吉坚藏编写了《俱舍》的注释，并建立了玄学教导教法的教义传统。休叶来布的儿子吉布编写了《隐匿菩提心》的注释，并建立了心理教法的教义传统。巴顿拜乔编写了《明点界说》的注释，并建立了（密教教法的）教义传统。这三人都遇见过（学者）美乌拉日年布和隐士美乌登巴。后两人（还）见过休杰斯和休卓瓦，然后，他们坚持经

院学问的传统，坚持戒律和坐静实践，广泛地传播了教义。忱巴(南喀)宣称：

我精神的儿子拉日是我所赐福的，
将出生在美乌家族。
他精通公开传授的、秘传的和秘密的苯，
将广泛地传播教义。

《强帕奈江》说：

将来有一个人名叫隐士美乌贡登巴
他是才美俄登（无量光）的显现，
他的觉悟与普贤菩萨的相等。
千百个信徒将获得觉悟。
他的十个精神后裔将为众生谋福利，
还将普渡五百万人。
他的精神世系将一直延续到堕落的时代。

这是已说过的话。关于美乌拉日年布的后裔：他有三个儿子。赛喀喇嘛是长子，他有四个儿子。长子是隐士登巴。从他起，一代一代传下来直至现在的宝贝儿。他们的居住地是在象的古肖现在称为拜登桑布日的地方。关于精神后裔：美乌拉日年布有许多弟子都发扬了无形教法，密教教法和心理教法的教义传统，其中最杰出的弟子是：高地的三人，低地的三人，前藏的四人，等等。数千名有学问的苦行僧、持颅器者追随他。《喀江授记》曾对隐士美乌登巴的精神后裔作过预言：

将来有一人名叫贡钦巴，
乃达拉美巴的显现。

因此，包括他在内，有四个受托的精神上的儿子，两姐妹、八兄弟、两幼弟和五十八名苦行僧。有一千多名隐士，还有十几万人从他那里得到精神指导。

5、无形教法是怎样托付给勃律的。南喀雍仲和琼吉坚藏父子两人聆听了辛路噶讲解玄学教导的苯，如《囊什内库》等等。（后来）叶茹登萨大寺院建立了（玄学教授的）教义传统。那里聚集了几千名僧人，造就了许多杰出的学者。关于勃律南喀雍仲的后裔：他有四个儿子，幼子是喜饶坚藏。后者有四个儿子，幼子是益希珠巴 长子是尼玛坚藏，次子是达瓦坚藏。后者的儿子是益希坚藏。长子尼玛坚藏成了北方和南方经文宝藏以及玛顿索增的经文宝藏的大师。他以授圣职、秘传经卷和给予教导的办法广泛传播（教义）。他的儿子是南喀坚藏。从他起代代相传，直至现在在扎西伦布的班禅大师和他在后藏的兄弟。《喀江》说：

苯教的法轮将为三十三位神（的利益）而旋转。

这与预言是一致的，当（勃律的世系）完成了在人世为众生造福的工作以后，在三十三位神的世界转动苯教的法轮的时候已来临了。他们的居住地是叶茹登萨大寺院，但现在它已不存在了。后来通过祈祷，扎西曼日寺为了众生的福利出现了，现在它已成了研究心理教法的形而上学和精神实践的巨大集会地点。至于精神后裔，在勃律（南喀雍仲）成了具有宁静、丰富、力量和威力的苯教的大师和心理教法的大师以后，许多不同的世系得到了发展。而只托付给勃律的玄学教授，《俱舍》则由他散布并传给了勃律琼吉坚藏，勃律达尼杰尊，勃律顿尼玛坚藏，美和牛，吐谷浑多孜坚藏，吐谷浑洛卓坚藏，勃律都瓦坚藏，勃律甲瓦雍仲，（勃律：）南喀俄色，

索南坚藏，索南洛卓，南喀索南，才旺坚藏，南喀仁钦，勃律南甲噶拉，和凯珠仁钦。后者把它传给了喜饶坚藏，即不可比拟者。

洛登所写的《喀江赛结尼玛坛城》说：

喜饶坚藏，即东迥（吐钦）的显现，将把三重教义
的教法在伍茹建立起来。

由此可见，预言书颂扬了这位主和宝贵者。他的父亲是路甲，他的母亲是岱交的若家族的仁钦曼，岱交在（西藏）东部嘉木戎的格卜岛夏瓦山附近。他出生的时候，天上的太阳、月亮和星星一片明亮，有些人清楚地看见许多男神和女神在跳舞。字母，他不学就会。后来，他当着他父亲的面学会了“因乘之苯”，并在恰喇雍仲坚藏的面前立了初步受戒的誓言，并接受了喜饶坚藏这个名字。他从几个不同的导师那里接受了苯教的一些奉献和原本的教授，上述的导师就是其中之一。后来，圣母什甲预言（他将进寺院）。当他起程去寺院时，他向他的父母作了许诺，以后将回来看他们一次。在充满黄金的河流，即在多思麻的支曲（长江）边上，他遇见了可尊敬的洛桑扎巴（宗喀巴），他们互致了四行敬语。后来，他在察瓦戎的冈堆遇见了凯珠仁钦洛卓，于是请求他将公开传授的、秘传的和秘密的苯的奉献和原本的教法传给他。此后，他在前藏的那烂陀寺在戎顿喜葭衮仁的指导下学习了诸如阿弥陀经，毗奈耶，阿毗达磨，和中论等科目。他在盛行这类研究的前藏和后藏的许多佛教中心参加过考试。他以学者的三种活动为手段，战胜了无数对手，他作为大兰占巴（学识渊博的学者），闻名遐迩。三十一岁时，

叶茹恩萨喀寺。当他向那仁的美顿衮桑坚藏求《韦普三义》的奉献和原本的教授时，在幻境中见到美顿是达拉美巴，他的儿女是男神和女神。美顿将匕首和库察达俄的全部（《韦普》）经卷给了他，并预言他将成为教义的宗师。我应谈谈他所具有的无数卓越的品质。例如，他在幻境中见到他的保护神、知识持有者和女神的容貌，并从他们那里得了奉献和原本的教授，但那些可从别的书中见到。勃律的两个后裔请他担任噶玛伍孜的堪布以后，他以讲解、争辩和写作等方法有效地促进了教义的进展。就在那时，他想起以前所作的诺言，就起程去见他的父母。他在回来的路途上到达打箭炉时，见到恩萨喀大寺院由于佛教徒的嫉妒已被洪水冲毁了。当他郁郁不乐地停留在打箭炉时，出现了一些他将成为教宗大师的吉兆，例如他梦见他吞下了太阳和月亮，等等。由于什甲（又）作了预言，他心想教义是能够再复兴的，于是往后藏去。当他来到恩萨喀寺的废墟时，他发现了许多可作为崇拜物的东西，如勃律的神圣的“康钦”和一盏金质酥油灯，等等。然后他往叶茹喀那的茅庵，在那里进行精神训练。他的头发散落的地方，就有杜松生长出来。他用手在一块石头上写了一个KA音符。他留下了许多永久性的形迹，例如（岩石上有）他的托钵僧杖的痕迹和足迹。他对苯教形而上学的、密教教法的、心理教法的经文写过许多注释，撰写过许多论文。他在五十岁时建立了扎西曼日寺。（当他前去查勘）寺址时，见到两个苦行僧正准备离去。圣者对他们说：“别走，我们来煮茶。”他们回答说：“取水的地方太远了。”但圣者将他的托钵僧杖插入地里，水就冒出来了。那两个苦行僧惊叹不已。于是他们煮了茶。后来在四月的一

个吉日，他对他的弟子仁钦坚藏说："拿几块白色石头放在你上衣的衣角里，闭上眼睛，每走九步放下一块石头。"他依照指示做，但他听到一声轰隆巨响之后就睁开了眼睛。这时已出现了六十个神殿。于是圣者说道："如果你把所有的白色石头都放完了以后才睁眼，那么，它本会比恩萨喀寺更大些。不过这样也不算很糟。它尽管不很大，却将是持久的。"他这样作了预言。完成了寺院的建造之后，他立下了寺院的戒律，多方促进学习和实践公开传授的、秘传的和秘密的教义。不仅如此，为了显示教义的伟大，他还两次与木辛尼玛坚藏飞到空中，他飞行时帽子被阳光烧焦了，因此被称为"烧焦了的帽子"，现在还能见到它。宗教保护神玛都和赞象仆人一般地侍候他，并毫不拖延地完成交给他们的一切任务。他在幻境中清清楚楚地见到东迥（吐钦）和忧巴（南喀），并从他们那里接受了公开传授的、秘传的和秘密的苯教的奉献和预言性的教导。他们还给他口传了几部深奥的苯教经文。此外，他显示了许多不可思议地神奇的、超自然的奇迹。后来，在木羊年他六十岁时，他指定他的弟子仁钦坚藏为他的代表，吩咐他将教义和有关未来的预言性教导保管好，然后他在岱曲支起一个帐篷，白天为弟子们旋转苯教的法轮，然后在晚上为许多非人生物旋转。就这样，他在夏季第三月第八天的凌晨去世。三天之后，他的尸体从原地腾空而起整整一肘高。但当他的两个精神上的儿子和其他追随者向它祈祷，求它留下来作为崇拜物时，它就落下来停住了。火化之时，虹彩从各方出现，形成一个天篷。一只神鹰从西方升起的虹里出现，（在火化场上）绕了三圈之后，又向西飞去，消失了。那时，他的代表在幻境中见到自己的导师，

他应允（每年）神通之月的第五日来临。对后世虔诚的追随者来说，那里出现了许多崇拜物，例如普贤菩萨的偶像代表他的身体；喜饶玛森的偶像，ĀḤ OṂ HŪṂ三个音符代表他的语言；三个象云雀蛋那么大的，七个象青豆般中等大小的和许多象芥子般小的舍利代表他的思想。三个大的，一个已被拿到神的世界去了，另一个在乐声、光亮和光线的护送下已拿到龙的世界去了，还有一个仍在金质容器里。至于他的弟子，他有两个精神上的儿子：仁钦坚藏——他的代表，和阿里索南坚藏。此外，有十个最崇高者：勃律喜饶森格，勃律南喀甲布，勃律衮噶旺登，等等。数百名弟子遵循他关于"戒教之规"（的教导）、密教和心理教法，精神上成熟了，得到了解脱。数千名弟子立过誓，得到奉献和原本的教授或教导。简而言之，在雪的国度里，现在已进了"戒律"的、密教教法和心理教法法门的每一个人，都在圣者精神后裔之列。他的继承者如下：他的代表，五大奉持教宗者，三个无比之莲花，四个坚持教宗生活者，三个无双者，四个圣明导师，九位三重教宗的大师，和现在的堪布，平措洛卓旺吉甲布阁下。他们都是哲人，是知识持有者的显现。《什续》说：

他们将作为显现出现。
凡被他们引起"开明之意"和高贵愿望的人，
或与他们有任何接触的人，
例如尝过奉献的圣水，
在死的时候，将安然地摆脱三种邪恶的生命形式，
而达到"永恒的阶段"。

简而言之，我刚才列举了一系列堪布的名字；我们从他们的

传记中得知，他们的确是哲人，是从知识持有者分身而来的，预言中早已提到他们的名字；因此我们应当尊敬旨意。

（巴卓玛的发现）

巴卓玛的历史分为五段：（1）藏匿经文宝藏。赤松德赞镇压苯教的时候，喇钦忱巴南喀将韦普那布的法轮分成三部份。他将垅顿甲巴之轮和其它有关医学及占星学的论文放在一只铁箱里，将它藏在萨高金宫。他将来梯之轮放在一只喀迪罗木箱里，将它藏在宫中中央的楼塔里。他将秘诀之轮放进一只贵重的箱子里，将它藏匿在（宫中）神殿超俄都孜漩涡的心里。当圣明的木吐赞普登上西藏王位之后，对此感到厌倦，他和琼布杰达美将这三只装着韦普（那布）法轮的箱子从萨高金宫取了出来，把它们藏匿在巴卓铺加的左边，离地有腰那么高，一块形似一个蒙古人在打仗的岩石里，一块象一只张着大口的白狮的岩石下，一块象一只喝水的黑龟的岩石后面，一块有蝎子的大爪似的岩石脚下，一块象是燃烧着火焰的黄色岩石的中央，一块形似太阳的岩洞之中。他们将箱子托付给雅拉香波等六个经文宝藏守护者保管。

（2）经文发现者的生平事迹。谢的达那的酋长往桑耶去进香，途中在娘戎达材一个名叫库耶的人家里过夜，他和那家的女儿发生了性关系，然后他往桑耶去了。当他奉献酥油灯时发现了寻找经文宝藏的一份路标说明，他将它带回家。后来库耶家的女儿生了个男孩，给他取名叫库察达俄（库家的儿子，月光），显然是因为他母亲是库耶的女儿，并且他是在十五日满月升起时诞生的。据说他是赛乃噶乌的种子。他长大后问他的母亲，他的父亲在哪里。在听到达那

的酋长是他的父亲以后，他就去找他，并对他说他是他的儿子。他父亲说他将调查这件事。于是他向神申诉，据说在冬季的第三月发生了雷雨、闪电和冰雹。酋长说：“尽管你是我的儿子，但不能把你作为我的儿子来对待。你把我这一份财产拿去，走吧。”他将寻找在巴卓的经文宝藏的路标说明给了他。他于是回到他母亲那里。当他十八岁时，来了一个佛教徒，他母亲请他喝了点青稞酒。那佛教徒对男孩说：“我们一起去找经文宝藏吧。如果我们找到苯教经卷就归你，如果我们找到佛教经卷，就归我，如果我们找到财宝，就平分。”

（3）经文宝藏的发现。库察和那个佛教徒于是前往巴卓寻找经文宝藏，尽管他们一连找了两个星期，但什么也没找到。据说那个佛教徒感到失望，就走了。但当库察继续寻找时，他的衣袍被蝎子岩石的爪子挂住了。他心想可能就是那个地方，于是按照路标说明所示的距离开始挖掘。他找到一个有四个门的石穴。在第一个门里有一个平铃，在第二个门里有一个竖铃，第三个门里有一张星占图，第四个门里有一把剃刀。

（4）经文内容。与平铃在一起的是苯教经卷，与竖铃在一起的是佛教经卷，与星占图在一起的是占星学的经卷，与剃刀在一起的是医学经卷。

（5）传授。那个佛教徒回来对库察说：“你发现了经文宝藏。我求你给我一些经卷。”于是库察将佛教经卷给了他。白域戎的巴贡益希坚藏请求库察将《衮桑》经卷给了他。后来库察对努布域戎的噶尔那本穹说：“我发现了一个经文宝藏，如果你愿把经文抄录下来，我可以将所有的主要的经卷借给你。”噶尔回答说：“我学过南方经文宝藏--

年，对它略有所知。因此我很希望能见到你的经卷。”他赠给库察一件长袍和一匹马，请他给与色尔普经卷，他誊抄了一份。库察将经卷箱托付给噶尔以后，就往娘堆去了。途中他遭到五个人的伏击。因为他是个医学专家，伏击是另一个医学专家木的章地因嫉妒他而组织的。库察以鞭抽马，逃脱了，但他的一个医学学者被箭射中，肠子露出来了。库察用奶将肠子洗净以后，把它又塞回去，然后用白马的筋将伤口缝合。那个学者痊愈了。因此库察对他说：“我的孩子，你救了我的命。”他将所有的偈语都给了他。后来库察被称为库察医生或有学问的宇妥。噶尔赠送他一本《八界》、一卷用山羊毛做的呢绒和两斗（青稞）种子，请求（允许）将所有的经卷都抄下来。但是库察说：“既然医生章地跟我过不去，我不打算再呆在这里了。我不要你的财产或经书。我以后将让你把所有的经卷都抄下来，但目前我要往洛扎去。我走了以后，你寻找抄写员吧！并将纸张准备好。”他用火漆将经卷箱封上以后，说道：“在我回来之前不可打开箱子。如果（我还未回来）就死了，那么你可以使用。”他带着医学经卷出发往洛扎去了。当噶尔听到库察已死了，就让他的儿子超甲作他的陪伴，（前往洛扎）去找库察，发现那个喇嘛的确死了。超甲回家之后，向经文宝藏的守护神献祭，打开了六个箱子。他将经文抄了一份。这份礼物就这样归了噶尔（超甲）。父子两人有许多弟子，其中有四大弟子：多甘思的觉顿格登喜饶，拉堆的兰顿底斯瓦，牛的羊拉吐杰，和达岱的年顿吐杰俄。占星学的经卷给了象的布顿，现在称为《赛喀玛》。据说噶尔顿超甲还在巴卓杰曲重新发现了大圆满的经卷《达瓦垅睹》和十八部ཕྲ་ར་བ的小的仪式书。

《象雄的经卷及它们的发现》

象雄的苯教经卷的发现经过，可分为四部分：（1）经文宝藏的藏匿。经卷最初是从象雄的苯教徒琼拉扎都起，经过了九十二代后裔传下来的。在教义衰微的时候，经卷被放在一只铜箱里，藏在底斯雪山的顶峰。后来它被象雄的苯教徒乌古扎都找到了。经卷传到象雄的苯教徒拉脱噶布（他能役使神和恶魔）之后，（又）被藏在拉堆藏布。

(2)经文宝藏的发现。一个名叫色顿布古坚藏的佛教徒，梦见三个服饰象是苯教徒的人对他说："师傅，起来，我们有件礼物给你。"他问是什么礼物，他们说："从这里往东，有一块象只牦牛的岩石。从石基往东南方四庹远的地方，有一些关于镇鬼、训练、召神和避邪的仪式经卷。你去取吧。"于是色顿向他的施主翱江求多吉借了一把锄头前去挖掘。但下起了冰雹，闪电打在西边的岩石上。那天晚上，一个上身是绿松石、下身是铜的女人，一个红色卷发的男人，和一个骑着黑马，头上缠着蛇当作头巾的黑人，（在他梦中）出现，对他说："我们要吃你！"他心想："对我来说，行善对来生才是重要的，我还是不管这件事吧。"这时那三个苯教徒又来说："对你将接受礼物的事，不要疑惑。至于下了冰雹，那是因为你没有作祈祷。你应给龙神献一个章甲和一张祭饼，并给经文宝藏的三个所有者献一张红色的祭饼。"他遵照指示办了，然后动手挖掘。掘出了一个骷髅头，再往下挖就出现了一只铜箱。

（3）经卷内容。在箱子里发现了下列的象雄"梯"经：四部有关训练的经，"梯噶"；三部关于避邪的经，"梯

玛”；两部关于镇鬼的经，“梯那”和一部（关于召神）的经，“杂布梯”——总共十部。

（4）传授。翱江求多吉对色顿说：“（今年）下了冰雹，明年很可能还会下。师傅，我求你给我一个预防冰雹的方法。”他给了他《杂布梯》，并将锄头归还给他。后来色顿往巴高的恩萨喀（寺）去，将经卷交给了勃律（达尼）杰尊。后者将它们传给了多吉甲苯。色顿还将它们传给了象扎苯布，因此他们很有名望。

（若夏和若贾的发现）

（若夏和）若贾发现经文宝藏的经过分为三部分：

（1）接受经文宝藏。当若夏吾珠巴和若贾玉布在羊卓聆听一个名叫苏若彭的喇嘛讲解苯的时候，苏的妻子对这两个弟子说：“有两个僧人要你们到门外去。”他们走到门口时，两个僧人问道：“我们有满满一袋的苯教经卷。你们愿意拿去吗？”他们回答说他们愿意要。两个僧人就将袋子给了他们，说道：“不过你们必须在本月十五日给我们一匹马作为报偿。”他们就走了。这两个弟子因此高兴异常，连（他们的导师）讲苯也不继续听，回家去了。据说那位导师因此很不愉快。把袋子拿来的僧人实际上可能是两位神奇的苦行僧，因为后来并没有人来取马，他们的行踪根本无人知晓。但有人说，经卷起源于章阿的说法（更）可靠些。《喀江垅赞》中的预言曾提及苯教徒若贾：

将来有一个人名叫若贾玉布，

是若桑阔仁木的显现。

（2）经卷内容。袋子打开以后，发现里面有十部心理

教法的经卷。

若顿（吾珠巴）和若贡（玉布）将手稿分了。若顿得到了下列的经卷：《日巴噶布》、《十八下部心经》和《秘语》。若贡得到了下列的经卷：《极秘掘藏之续》的母经和子经、《十七部下续》中的《金甩》等、《见修行之经》、《生死》中的几部，以及《普巴》的注释。若贡隐居起来誊抄手稿。若顿的妻子脾气很坏，他就远离家庭去抄写。据说他的抄本写得非常好。后来，若顿的儿子觉赛喀布和若贡的儿子宁布反目，据说（他们父亲之间的友谊）也因此破裂了。勃律顿尼甲讲解南方经文宝藏的《秘语》，得力于若顿所发现的基本经卷和注释。在若顿的《秘语》（出现）之前，南方经文宝藏的《秘语》是非常难懂的。若顿的《秘语》则很清楚。章阿多拉拿走了秘传符咒和《生死》的手稿。当他从娘堆正要起程回家时，遇见了娘顿吉乌扎巴。由于章阿穿着一件蓝色长袍，年顿问他："你是个苯教徒吗？""我是。""你有苯教经卷吗？""有。如果你要，我愿意给你。"年顿赠送他一件铠甲、一块绿松石和一卷呢绒，向他要经卷。他是第一个接受秘传符咒的苯和《生死》的人。由于章阿正打算回家去，年顿又赠送了一些食物供他旅途中食用。章阿的儿子森格甲瓦的第一个妻子没有生孩子。因此他又娶了一个妻子，名叫哲木雍江木，但他的第一个妻子不准她与他们住在一起。哲木偷了（章阿的）手抄本经卷，走了。她在一个名叫章布孜屯的寺院里将它们卖给了一个名叫衣海如喀的。

（3）传授。经卷从衣海如喀传给他的儿子喜饶森格，羊卓的甲喇嘛赤喀尔，曼塘的象顿扎和噶尔顿喜饶喇嘛。

（在年吉色瓦山的发现）

在年吉色瓦山发现经文宝藏的经过可分为三部分：（1）经文宝藏的藏匿。巴高贝茹杂那出发前往察瓦戎之前，将一些深奥的心理教法的经卷和宗教保护者（的赔偿）藏匿在（娘堆的）年吉色瓦山里，把它们托付给岱达拉赞。

（2）经文宝藏的发现。年的若顿本杰偶然发现了（一个经文宝藏的）路标说明，那原是一个喇嘛的。那张路标说明说，在（年吉）色瓦山有一个经文宝藏，他遵循那张说明去找就找到了。

（3）经卷内容。

（《叶宗玛》的发现）

叶宗玛的故事分为三部分：（1）经文宝藏的藏匿。在赤松（德赞）时代，忱巴（南喀）和贝茹杂那将印度的苯教经卷藏匿在拉萨叶尔巴宗并将它们托付给经卷保护神：海保山的都多那布、桑耶的扎赞玛布和拉萨的路木噶木。

（2）经文宝藏的发现。《授记》说：

后藏的佛教徒、首领和他的扈从，

即贝茹杂那僧人的显现，

将在林吉曲瓦发现经文宝藏。

后来果然有后藏的三个佛教徒，松巴江材、哲粗森和介布旺秋前往桑耶寺去搜寻佛教经文宝藏，但过了几年，他们还是一无所获。当他们起身回家的时候，心中思量道："我们是要成为大人物的人，什么经卷都没找到，岂不羞愧。"于是他们往叶尔巴去搜寻。他们发现了一个经文宝藏，但全是苯

教经卷。（因为）不是他们所需要的，他们将那些经卷给了垅顿俄色，他又名年顿斯吉。

（3）经卷目录。

（4）传授。年顿（斯吉）将教法传给杰顿超赛。后者将教法同时地传给了垅苯拉年和米拉日巴。他们两人都惯于行召唤大冰雹的仪式。米拉接受了玛尔巴的坐静教导之后，成了个佛教徒。年顿（斯吉）将教法传给了杰旺珠。后者传给了杰顿南喀雍仲。后者传给了垅苯拉年。

（《协扎玛》的发现）

协扎玛的故事分为三部分：（1）经文宝藏的藏匿。岱金察玛穹将经卷藏匿在藏布努玛的岩石里，并作了祈祷。他将经卷托付给经卷保护神东赞噶布。

（2）经文宝藏的发现。在娘堆的聂垅扎若有一个名叫年顿喜饶多吉的牧羊人。他是个跛子，据说他因此又称为年腾日恩（跛足的年）。有一天当他在照料羊群时，他身旁出现了一道白光。他跟着白光走，到了一块白色岩石下，白光就不见了。他向周围一看，发现岩石上有一条裂缝。他将它挖开，发现了一个洞穴，四壁堆满了一本本的书。于是他开始抄写，因此他后来被称为年顿喜饶森格。

（3）经卷内容。有九类经卷。聂顿多吉（一个抄写员）问道："那里还留下了多少书？"（年腾）回答说："山洞里的书还是满满的！""既然如此，你最好只拿你所需要的，因为我们没有时间把它们全都抄下来。"后来当年腾往洞穴（再去取书时），他发现洞口已关闭了，他再也不能把书取出来。聂顿多吉因把几种经文变成了佛教经文而死于麻

风病。

（4）传授。据说“火星”妨碍了年腾的发现，因此他的经卷不甚为人知晓，叫做哑经。不过，既然他的手抄本已散布，后来大部分已广泛地为人知道了，还被安多、前藏和后藏的有福人所使用。

（《洛扎玛》的发现）

洛扎玛的历史分五部分：（1）经文宝藏的藏匿。在教义衰弱的时候，李秀（达仁）将经卷藏匿在孔亭寺里，托付给葭若玛松（三位守护之母）。

（2）经文发现者的生平事迹。李秀（达仁）的后嗣索顿吾珠扎巴出生在洛扎的曼塘。他的父亲是索顿拉脱，他的母亲是释迦江木。他年幼时在拜达日新寺成了僧人。他在那里学习期间成了僧人中最优秀的学者。他在喀曲扎建立了一座小寺院，他住在那里讲解《菩提心秘语》，造就了许多学者。

（3）经文宝藏的发现。有一天一个经卷守护神告诉他：“如果你要寻找大圆满法，它就在孔亭寺的中央库房里。去把它取出来吧！”于是他往孔亭寺去，打开了中央库房的门，里面有许许多多值钱的东西，诸如喀的若木的马鞍、金马镫、金马勒、镶着绿松石的缰绳、赤松(德赞)用过的银带子和马鞭，等等。他把这些东西置之一旁。后来他看见一捆手稿，外面用密教斗篷包着。他将它拿出来仔细瞧了一遍，但它全是佛教的经文。(把它放回以后)他走开一边向神秘女神祈祷，并向经卷保护神献了祭。然后他再去寻找经卷。一共有十五间库房。当他打开三排房子第一排中间的房门时，他

清清楚楚地看见了全部三界。他看清那些手稿的确是苯教经卷以后，就把它们拿走了。他回家隐居了三年，悉心学习经文，同时不断奉献祭饼。他彻底地掌握了经文的意义。

（4）经卷内容。

（5）弟子的增多。有（a）四个精神上的儿子和（b）四个杰出的学者。羊卓的俄顿两兄弟赢得导师的好感靠给他送许多礼物。登木秀的喇嘛乜顿赢得他的好感，是因为侍候了他十八年，拉堆的本赤俄赢得他的好感，因为他是从远方来的。关于四个杰出的学者：他们是登木秀的尼顿、拉堆的扎西俄、象顿南喀和伍日的喇嘛觉岱。由于他们领悟了喇嘛的讲解，因此被尊称为学者。特别是甲觉岱，他从神秘女神益希韦木那里得到了预言，她对他说："你必须向秀顿吾珠扎巴要那个能使人在今世就能获得觉悟的苯教。作为他以往的行为的继续，他会将它给你。"当他见到秀顿时，就向后者报告了他得到预言的事。秀顿说："对，我有那个苯教，至今我还没有传给任何人。你是有福的！"秀顿刚刚将那共有十一卷抄本的苯给了他，他立即就生起了一股肯定能领悟的感觉。他给秀顿送了两个半单位的金子、一匹马、两驮子盐和一件前藏的氆氇长袍之后，秀顿将抄本给他保管。但那样做很冒险因此他加以誊抄后，将原本藏匿在都多寺里。甲觉岱将教法传给了喇嘛南加。从他起，一直传到约顿仑珠拜，教法因此兴旺起来。众人口头传统从喇嘛觉岱下传到细布囊森、觉顿阿巴、和约顿（仑珠拜）。少数口头传统从甲顿聂穹往下传到阿伯衮布、曲顿细布、介顿松扎、和苏布切的释迦迥奈。后者给它题了个梵文经名，按照佛教的术语改动了一些词汇，把它变成了一部佛教经卷。他把自己

的名字改为经卷发现者多吉协巴。他给它起的经名是《年续心之明镜》。因此现在有许多佛教徒实践它。

（杰米尼俄和他的发现）

杰米尼俄得到经文宝藏的经过可分为三部分：（1）他的生平事迹。当色噶东巴居住在铺穹若木宗时，一个身穿绿松石长袍、头戴羽帽的人来到他跟前。他问道："你从那里来？"那人回答说："我从那里来，那可说不准！""你的家在哪里？"

"由于整个世界都是苯教的领域，
希望自己有一个特定的地方，是庸俗的。
我出生于象雄。"

"你的祖先是干什么的？"

"既然觉悟是每个人的根基，
怀念祖先和家族是庸俗的。
我父亲的祖先们姓杰米。"

"你叫什么名字？"

"既然事实上任何事物都不实在，
我的名字也是全然不实在的。
有些人叫我尼玛俄色，
有些人叫我苯细那布，
还有些叫我玉庐葭高。"（玉身鸟头）

"你多大年纪了？"

"既然时间既不知道过去也不知道将来，
计算季节和年代是庸俗的。
我很老了。"

"你的托钵僧杖上挂着的包裹有什么用?"

"这个珍贵的宝藏极有用处,
当你急切寻求它时,却得不到,
当你不在乎地将它抛弃时,它是不能取消的,
它外表没有什么可以依恋的东西,
这里没有什么可以执着的,然而它又是不可拿开的。"

"你是苯教徒还是佛教徒?"

"当太阳照在金山上,
山和黄金是一回事。
如果你对事物采取二元的观点,你可能陷入极端主义。"

"到达此地之前,你在何地,现在往何处去?"

"我从象雄的高地来。
我沿着北方的中央道路云游。
我往有导师处去。"

"我求你给我一句偈语。""那么听我说。你知道不知道,人一旦出生了,就不可避免地会死去;死了以后就不可避免地会重生;重生以后就不可避免地会在存在的轮回里徘徊,以及在这个世界里不可能得到喜乐?""你愿在这里住几天吗?"

"清净、巍峨的山岭使人感到喜悦。
因此我避开城镇。"

"你愿意穿这件蓝色长袍吗?"

"云和风是我的服装,
我的衣服无限温暖。"

"你到那个山岭里居住吧,我将提供你所需的全部粮食。"

"我怕那会使我产生依恋。

非人生物将给我提供食物。”

“我可以陪你几天吗？”

“白天我在亭经山的顶峰游荡，

晚上我围绕天界飞翔。

你照你的办法保持德行，

但我，尼俄，必须回到天空。”

说完了以后他就走了。后来他到了拉堆察卜岱，他在那里碰见一个衣着华丽、骑着马的人。那人说：“乞丐，你往哪里去？”他回答说：“你才是个乞丐！”那人说：“我所需要的一切食物、金钱和衣服，都很齐备。哪里还有比我更富裕的人呢？人们说你不用船就过了岛河和藏布河，那真了不起呀。”他回答说：

“如果你不过存古的轮回的海洋，

即使能过藏布河也没益处。”

有一天，当他站在拉堆一座塔的塔基旁边时，有个佛教苦行僧走过来说：“这地区有没有能够显示超自然奇迹的苦行僧？”他将塔托在手掌上，再将它放在众人的头上。人人都说这是个大奇迹。这时一个男孩从他的托钵僧杖上扯下一面祈祷小旗，拿了就走。他苦苦哀求那孩子将它还给他，并问他要拿去干什么，周围的人问他：“你为什么一定要讨回这样一件不值钱的东西呢？”他回答说：

“我，尼俄，是个毫无牵挂的苦行僧。

有没有一面小旗，对我倒无所谓。

但它是属于别处的一个人的。

那孩子自己恐会遭殃。”

据说那男孩果然死了。有时他躺在地上，有人经过时他就

问：“魔鬼恰巴拉仁和辛饶之间的争执现在已解决了吗？”人们就回答说：“我不知道这件事。”“如果你的心不平静下来，它永远也不会解决。”有一次，他走到一个人跟前问道：“未出生的喇嘛懂得‘未出生’（的意义）吗？未出生的喇嘛如果对此不感到热切的兴趣，是不容易理解‘未出生’（的意义）的。”有时，他向人讨到了酥油皮、奶酪皮和肉骨头，就把那些东西作为祭祀的香烧掉。他在吃掉了那些烧焦了的东西后，总是说：“人若不能吃掉它，那就是他对（这个世界的）依恋还没有消除。”他经常说，他不要人们作为布施给他的东西，而要人们没有给他的东西。当人们把他所要的给他以后，据说他却将那些东西给了别人。这个喇嘛是杰朋忱巴（南喀）的后嗣，在人世活了三百年。在有些故事中，据说他是琼布杰达美的儿子。关于他的经文宝藏，他的传记说：

“他可以不受拘束地透露秘密的经文宝藏，
在二十二岁时，
他发现了葭管桑瓦经文宝藏。”

有关他的这一类故事，为数很多。

（2）（关于他的著作），有（a）格言和（b）经文宝藏。（a）《体验五种》、《四种秘诀》、《九种钥匙》和《阿赛》祷告书是忱巴南喀口传给他的。（b）他于地鼠年在当若琼宗发现了经文宝藏。它包括《杂续桑瓦生吐》等等，还有许多续部及其附录的宁静的和忿怒的经文。还有《雍仲中获得宁静之经续》。

（3）传授。当他遇见色噶赤通，即色噶顿巴时，色噶求他传授一个防止重生的“真髓”。尼俄问道：“你学过什

么'真髓'？"他回答说："我背诵（《年续阿赛炬》的）阿嚓色来俄，那是我从巴贡雍仲那里听来的。"（尼僦说）："我有《四种秘诀》，它可以帮助你理解《年续阿赛炬》。"于是将阿赛的偈言赐给了他，然后说道："这个（教法）是从普贤菩萨时起，口口相传直到现在。不要把它传给任何（不够格的）人。"色噶顿巴把它传给了喇嘛玛顿（索增），后者把它记录了下来。《杂续桑瓦生吐》赐给了玛顿索增，并教导他说："如果你要这部经的姊妹篇，它在当若琼宗的岩石里。你可去取出来。"

（赛古仁钦扎巴和哲乌甲若杂的发现）

桑耶家底玛的历史分四部分：（1）经文宝藏的藏匿。李秀（达仁）和贝茹杂那把它藏匿在桑耶宝座西南方墓地里的一个红色塔里，为的是镇压名叫家底高芒的魔鬼。他们把它托付给崩木若。

（2）经文宝藏的发现。红色塔上有些砖块已倾落，因此有几部抄本掉出来了。查验了以后，发现是苯教经卷，就把它们烧掉了，随后出现了一连串不吉利的事。后来在修缮的过程中发现了一个装着许多手抄的苯教经卷的箱子。人们于是说："去年发生了许多不吉利的事，不能把它们烧掉。"因此把那个箱子藏在桑耶寺泥塑神像的背后。但那寺庙的两个管理人，赛古仁钦扎巴和哲乌甲若杂把它拿走了，他们趁黑夜将箱子驮在一匹马上取道工布往康区的南部去了。

（3）经卷内容。出现了八类经卷。

（4）弟子的增多。那时，在前藏和后藏最早学经的康人是秀叶的弟子，名叫第尔的伍顿。那两个（发现者）去对

他说："我们有一个属于苯教经文宝藏的手抄本，你愿意要吗？"他回答说："我曾去前藏和后藏寻求喇嘛辛（路噶）所重新发现的手抄本，但我一部也没找到。你们的经卷里未必会有（辛的经卷）。"后来他们将经卷给松巴道顿看，他是（在后藏）从圣者古肖巴（拉日年布）和甲赤杰学习的第一个康人，并问他愿不愿意要那些经卷。他回答说："愿意，我愿意要；不要把这些经卷给别人看见，你们去我的家乡传苯教吧。我将给你们两人特别的礼遇。"他们将六箱手抄本留给了松巴道顿。但当他们往另一个地方去占卜的时候，他将箱子都托付给了他的女施主。当时有许多商人来到那地方。（松巴）道顿卷入了商人和居民之间的一场斗殴之中，他的头部受了伤。当那两个经文发现者回来时，（松巴）道顿已因头部伤势太重死去了。他们询问手抄本的下落，但没有找到。一天，那个保存着经卷箱的女施主从台阶上摔下来跌伤了头部。请来了一个懂医学的名叫伍曲普巴巴的苯教徒，对他说，如果他能治好伤，就送他一副铠甲。他见到了盛经文抄本的箱子，说道："女施主，我将治好你。你把这副铠甲留下吧。我想要导师托付给你的那几只经卷箱。"她非常高兴，于是将铠甲留下了，将箱子全都给了他。这份天赐之物终于归了伍曲普巴巴。不久以后，伟大的伍顿底尔（已去世）的侄子顿尊召集了许多人，为他们煮了茶。他赠送给伍曲（普巴巴）一匹良马和一匹丝绸，并宣布说："伍曲（普巴巴）是个经卷发现者，每个苯教徒都必须尊他为我们的导师。"据说他曾请求他将苯传给他。伍曲（普巴巴）和底尔顿（尊）被认为是可靠的来源。由于伍曲有聂李秀达仁的"夹木封"，他的书无论放在哪里，据说都是看不见

的。导师松巴木等人请求底尔顿（尊）大师传授教法，于是教法就兴旺起来。

哲乌甲（若杂）和赛古（仁钦扎巴）在桑耶的家底玛布还重新发现了查通若巴（饮血戏者）的法轮及其附录的经文。那些经卷是李秀达仁藏匿的。他们后来将经卷传给了朱永贡塔木。后者传给了导师伍若。

（噶章阿玛的发现）

噶章阿玛的历史分三部分：（1）经文宝藏的藏匿。

概说　　从普贤菩萨到崩巴王，中间经历了一系列的传授。后来象雄的苯教徒李祖颇接受了请求，将（经卷）交给了巴高尔贝茹杂那，他将经卷译成了藏文，给了藏王赤松德赞。因此它们被称为“保护王灵之苯”。后来在教义遭到镇压期间，当贝茹杂那由于王后和苯教徒大臣们发起的诬蔑中伤而行将被逐时，苯教经卷是秘密地实践的。圣者（赤松德赞）临死之时将经卷给了他的儿子牟迪赞普。后者将它们给了热巴巾王。后者将它们给了达磨。当他的儿子微松和他第二个妻子的儿子雍丹发生口角时，经卷落入西藏护法者阿拜吉允丹之手。后者将它们给了（章阿）拜吉扎巴。后者将它们给了（章阿）仁钦拜。后者没有儿女。因此在晚年娶了第二个妻子，生了一个儿子名叫章阿多拉。当儿子四岁时，父亲将他的侄子章杰岱巴粗陈，一个僧人，和他的兄弟若夏哲穹请来，指示他们说：“这是我的遗嘱。将我的经卷藏匿起来，直到我儿子满十三岁的时候。在那时之前，你们千万不可让经卷被任何人看到。（当他十三岁时）将经卷取出来给他，你们自己也应实践它们。”（父亲死了）就按照遗嘱将经卷

藏匿在娘麦等地。

详述　　《道金钥》的历史。它说：

本经是在桑耶寺南部的墓地和宝座（之间）找到的。

关于这句话的意义，雍仲益希在他著的《桑耶掘藏出现》中说，这部经卷是在家底重新发现的，其根据是（另一部经卷中的）以下的一句话：

建造（大塔）家底玛布，是为了镇压（寺庙）西南方墓地里和宝座附近的恶魔。

此外，有些人说：

当章杰（道拉）在海保山脚下墓地里，在地上画图画时，地上现出了一些木炭，他就在那里往下挖，出现了一个石板箱（里面盛着经卷），等等。

由此可见，关于这个故事有许多不同的看法。不过既然（在墓地附近）没有什么宝座，那些看法似乎都是不能接受的。因此，那部经卷一定是在（藏匿了）八年之后，在红色粘土神像宝座的背后和绘着一个墓地，也就是鸟、野兽等等的寺庙南边墙壁的内侧之间的地方，重新发现的。所有（优秀的）学者都同意这种说法。

（2）经文发现者的生平事迹。当玛尔巴达拉旺居住在伍祐时，发生了大饥馑。一个母亲带着一个孩子来向他乞讨。他怜悯那个孩子，因此照顾他们。他询问了他们身世，知道他们是章阿家族的人。由于营养不足，他们的眼睛已发黄了，因此那孩子被叫作赛尔米（金眼）。后来，他流浪到远远的桑耶，成了僧人，被称呼为章阿尊巴。他成了（寺庙的）管理人之一。当他十三岁时，（岱巴粗陈和若夏哲穹）从娘麦等地取出经卷，与（章阿尊巴）一起在娘布河边三人平

分了。章阿尊巴说："（这些经卷的）历史我非常清楚。"他拿走了《金钥》的手抄本，计有十八章。由于玛尔巴达拉以前待他极好，因此他决定将那部经送给他。在半途上他遇见了玛尔巴达拉，后者正从伍祐来。章杰说："我有一部刚在桑耶重新发现的苯教经卷。因为你，我的主人，一向对我非常好，所以我将把它赠送给你。"玛尔巴见到那部经卷后，对它极为崇敬，于是着手誊写。那份原本，后来显然被章杰带回桑耶去了。若夏哲穹（和岱巴粗陈）拿了属于心理教法的几部经卷如《下部续十七部》等，云游到羊卓，他们在那里将经卷托付给了若顿吾珠巴和若贡玉布，这两人的情况我在上文已说过了。

（3）传授。玛尔巴达拉将葭翁仁钦叫来，说他得到了一部刚刚重新发现的苯教经卷，并说葭翁仁钦应当为自己抄录一份。于是后者就抄录了下来。葭翁仁钦接受了请求以后，将它传给了美乌拉日年布，因此它同时向各方传开了。后来，雍尊觉东和勃律达尼杰尊一道去见玛尔巴，向他求讨经卷。雍（尊觉东）接受请求后，将它传给了隐士登巴。后者将它传给了雅玛巴。后者将它传给了桑结休钦 从他一直传到我，传授就象一串念珠似的没有间断过。

（在工敞的发现）

娘顿活佛在工敞山岩里重新发现了一些经卷。它们是五部关于玛该崩噶的经卷，五部关于玛该那布的经卷，五部关于赛道雅苯的经卷，等等，但我没有见过任何有关这次发现的详细报导。

（在芒喀加敞的发现）

阔崩所著的《授记》说：

导师冈秀道甲

即白高多岱（甲瓦）的显现

将在芒喀加敞打开经文宝藏的门。

这位在那部预言性经文中受到如此赞扬的经文发现者，在芒喀加敞找到了下列的经卷：《葭东吐噶》、《仁布切林扎》、《衮囊吉拉俄赞巴》，等等。找到的经卷共有五十部。

（东颇玛的发现）

东颇玛的历史分四部分：（1）经文宝藏的藏匿。在教义衰落的时代，有些经卷藏匿在东颇扎西，托付给了兰吉葭若玛朱（道的六位母性保护神）。

（2）关于经卷发现者：有一本权威性的书说：一个具有十八种意味深长的特征的人，将重新发现它，并把它传给一个有福的人。

《什续》也说过：

将来有一个人名叫农孜导师，

是台米台格的。

他将达那接受东颇的礼物。

他将给众生造福并指引他们。

据预言说，神秘女神反复对那个名叫农孜活佛大师的人说，他在（发现）的前三年，将找到一个经文宝藏。结果，他在达那的东颇发现了经文宝藏。

（3）内容。

（4）传授。喇嘛熏说：

当我，僧人，熏奴，在康区时，神秘女神告诉我说，我将从古茹金那里得到一份苯。因此我去见古茹（大师）请求他将许多奉献和偈言给了我。一天，当我们正准备供献祭饼时，农孜喇嘛手里拿着一匹白绸说："我一直在抄写《母续》，已抄了许多本，现在我已精疲力尽了。我现在将这匹绸子送给你，请你参加抄写经卷的工作。由于你是诸神所生，你的思想特别清晰、平静。抄写经文，但不要让任何人见到。"他将《母续》的整个法轮都赐给了我。

他接受了请求后，将教法传给了两个贡巴。他们把它传给了噶当益甲。后者将它传给了象顿库（舅）和象顿温（甥），于是一直传到现在。

（玛顿索增的发现）

玛顿索增重新发现经文宝藏的经过。（1）他如何得到了关于经文宝藏的预言。玛顿索增是赛乃噶乌的后嗣，住在谢曲屋。他的生活不很好，当他前往北方去找出路时，他遇见一个身穿天蓝色长袍、头戴羽冠的苦行僧躺在一个山洞里。他问道："你在这里干什么？"苦行僧回答说："我不大舒服。（我希望）你带了一把放血刀。我要你帮我放点血。"于是玛顿割破他手臂上的一根血管，给他放血。但流出来的却显然是些奶汁。玛顿知道这个苦行僧是个圣人，就行礼问道："你叫什么名字？"他回答说："有些人叫我苯细那布，有些人叫我喇嘛桑木其，还有些人叫我玉庐葭高。在象雄，我名叫杰米尼俄。"他把《杂续桑瓦生吐》给了玛顿，假说那是一部医学经卷，他说："这部经卷的姊妹篇在当若

琼宗山岩里，你应去把它取出来。我现在要往洛本金去了。”

玛顿问他的导师是谁。他回答说导师是忱巴南喀，说完就走了。

（2）经文宝藏的发现。于是玛顿根据那位喇嘛的预言去寻找（经卷）。在阳土鼠年，他（在当若琼宗）打开了经文宝藏的门。最初当僧侣们往北方去时，在当若留下了一小箱经卷，（后来）杰米尼俄将那个箱子藏匿（在当若琼宗）并托付给错曼（湖中女神）和达高（山）的拉赞。

（3）经文内容。

（4）传授。玛顿（将教法）传给了休钦益希仁钦和勃律顿尼玛坚藏。后者将它传给了约布美拜，等等。

（苯细琼那的口头传统）

忱巴南喀在《什续》中预言：

将来有一个名叫苯细琼那的人，

是我的显现。

苯细琼那的来临因此是在预言中提到了的。什巴甲木给他口传了下列的经文：《无垢齐生》的法轮及其附带的几部经文，还有祖乔的仪式。他将它们传给了处细东布。

（玛江木美的发现）

玛顿索增的儿子玛江木美，是忱巴（南喀）的显现。《什续》说：

将来有一个名叫玛顿江木美的人，

他将得到我的祝福。

他发现了古辛扎颇藏匿在甲吾秘密石窟中的经文宝藏。

经卷内容：《决定要经》、《辩难若夏总约》、《细松超松桑松》及其附带的六部经卷、《衮桑阿噶拉珠》、《南达炬》和《南达迥曲》。《木托拉来仁》据说是他父亲玛顿（索增的）手抄本。它们都被传给了玛顿章松（仙人）后者把它们传给了库顿伦珠俄色。

（关于经文发现者贡钦雍仲扎的生平事迹）

巴戎顿巴有一个儿子，儿子还没有长大，父亲就死了。他的母亲经常让他去山里拾木柴。一天，他母亲给了他一根绳子和一些食物，让他与几个朋友一道（往一个较远的地方）去拾木柴。途中，他的朋友都走到前面去了，他不想和他们一起去，就在路旁睡觉。他梦见一个人对他说："你和你的母亲不必感到忧伤。一两年之内将有一个礼物赐给你。"他醒了以后（还）清清楚楚地看见那个人站在他前面。当他再合眼睡下时，心里涌起一股压抑不住的喜悦心情。另一次，他梦见一只庞大的飞鸟，两翅展开几乎把整个天空都遮住了，在（他头部的）冠上有一个一寸高的水晶男孩在朗诵阿噶萨来俄。他醒了以后（就记住了）阿噶萨来俄，他背诵时，他的理解力回到了"原始基础"的状态。由于他不断地背诵它，他的悟性变得象天空一般大，因此他被称为是巴戎的贡钦雍仲扎。他在达高雪（山）重新发现了（下列的）经卷：《囊玛错吉苯》和《章堪拉噶吉苯》等，许多公开传授的、秘传的和秘密的续部。《年续衮桑阿噶》等是口传给他的。他将口头的经文和重新发现的经卷都传给了古尔贡。

（在香波雅玛玛布的发现）

帕秀贡钦在香波雅玛玛布重新发现了一些秘传的经卷。

（在蒿布森宗的发现）

有一次井顿拉噶在一个洞穴（名叫蒿布森宗）里睡觉，那个洞穴是在止村因戎的森扎寺里，他在梦中听到预言说他将找到一个经文宝藏，他果然就在那里找到了一些经卷。

井顿把经卷传给了达拉才巴，后者把它们传给了洛甲的象扎。

（在多吉桑铺的发现）

布错什巴甲布在藏堆的多吉桑铺重新发现了一些医学经卷。它们是《曼珠多孜彭彭古》和《甘露药之九续》。

布错什巴甲布把它们传给了辛登巴甲策卜。

（在雅拉香波的发现）

玛江木美的儿子玛拉管脱巴，即玛顿喜饶森格，在雅拉香波重新发现了一些经卷。

玛顿喜饶森格将经卷传给了玛顿章松，后者将它们传给了秀伦珠俄色。

（在迥苏桑瓦的发现）

谢岛的俄贡铺巴在迥苏桑巴石窟里重新发现了一些经卷，这件事玛顿（喜饶森格）曾对他作过预言。

俄贡铺巴把经卷传给了巴顿仁钦伦珠。

（在开阔年垅的发现）

曲萨的觉顿和琼布来洛在开阔年垅重新发现了一些经卷，前者是象雄的朗木乃微的显现。

（玛顿甲来的口头传统）

喀卓噶木金吉玛给玛顿甲来口传了两部经卷。它们是《都特日苏细局》及其附带的一部经卷。还给他口传了许多有用的偈语经卷。他把那些经卷传给了瑜伽觉者狮子。

（在吉喀翱铺的发现）

松巴木曲的显现，错苯琼赛在吉喀翱铺重新发现了一些经卷。它们是《玉章秋木》的法轮、《曼阿玛日珠高》、《甘露牛来十二续》、四部秘传的续部和两部公开传授的续部，等等。错苯琼赛将教法传给了秀卓瓦辛甲。

（在扎噶葭管的发现）

杰米尼俄的显现江帕木拉仲木，在帖曲的扎噶葭管重新发现了一些经卷 它们是四部本：《雍仲曲本》、《年本》、《拉本》和《萨萨雍本》，共三十卷。今日它们在安多。

（登巴戎卓的口头传统）

《授记》说：

将来有一个人名叫登巴戎卓，

是才旺仁增的显现。

给登巴戎卓口传了儿部经卷，才旺仁增曾预言过他的来临。

登巴戎卓将它们传给了夏尔穹仁钦监藏。

（成道者东方之瑜伽者的口头传统）

从口头上给成道者东方瑜伽者传授了几部经卷。它们是《夏尔巴瑜伽奥义》、《内外善行之支》，等等。

（在玛甲也噶的发现）

经卷发现者玉洛噶布在玛甲也噶重新发现了一些经卷。它们是《六道解脱道之经》等，另外还有几部偈言经卷。

（在脱拉默高和格布年错那的发现）

拉热雍仲喇嘛和扎俄甲瓦扎巴在脱拉默高重新发现了一些经卷；它们是十一部《高葱》（《本赛仁增吉高葱》等等）。在宗喀的格布年错那重新发现了一些经卷；它们是：《大圆满日精》、《韦普若夏多都》、《超俄旺钦若巴》、《六道解脱道之经》、《忱巴珠高》、《续部日光炬》、《超俄丁岛》，等等。

扎俄贡聂（或称甲瓦扎巴）将教法传给了岛孔乔美，后者将它传给了那白超甲仁钦、后者传给了他的儿子喜饶本。

（本赛玛的发现）

本赛玛的故事分为四部分：

（1）经卷发现者的生平事迹。忱巴南喀所著的《授记》说：

将来有一个人名叫野顿海茹噶，
他是我的显现，
以后他将被称为琼管寨。
他将取出秘密的经文宝藏。

他的父亲是野顿多吉森格。他从少年时起就既虔诚又聪明。二十三岁那年他患了一场大病，一连七天他看见六种世界的各种生物都在经历痛苦的生活。他非常惊骇，就往底斯协铺去坐静，在那里，包括忱巴南喀在内的九位知识持有者将外部、内部和秘法的奉献给了他，并给他起名为琼管寨。

（2）经文宝藏的发现。当琼管寨走到协桑山岩前，他看见山岩的中心有一个曼陀罗形状的方形石头，上面有一个闪闪发光的水晶卐字。他用一根绳子爬上了山岩，正当他要用凿子挖山时，出现了一扇门。门里面一块象个曼陀罗的四方形的黑色石头的四边和中央，摆着五只青绿色的镀锌的陶制瓶子。每只瓶的顶端放着一把印着它自己的“家徽”的匕首。他打开瓶子，取出经卷，再用谷粒盛满瓶子。他将门照原样关好。他（将他的发现）保密了一年后才宣扬教法。

（3）经卷内容。

（4）弟子的增多。有四个受委托的弟子：吐浑洛卓坚藏和勃律多瓦坚藏在低地传播教法；巴的大堪布雍仲森格和巴顿甲瓦喜饶在高地传播教法。他们的信徒很多。

（参登仲木哈若的口头传统）

知识持有者东迴吐钦给参登仲木哈若口传了几部经卷。参登仲木哈若将教法传给了孜若俄色坚藏。

（《南杰甲那玛》和《南杰象雄玛》的发现）

《南杰甲那玛》和《南杰象雄玛》的情况分四部分：

（1）经文宝藏的藏匿。当苯教遭到镇压的时候，金察玛穹将《南杰象雄玛》藏在若冲木、汉地的来当芒布将《南

杰甲那玛》藏在甲之塔噶茹。

（2）经文宝藏的发现。忱巴（南喀）说：

将来有一个人名叫旺登辛赛，

是我的显现，

他的行为将显示他没有依恋。

他将发现经文宝藏并使众生得救。

经文发现者高岱帕巴，又名旺登辛赛拉杰，又名牛尼玛喜饶，在两个地方发现了经文宝藏。他在该布那若的神秘山洞里将经卷从神的语言翻译成藏文。他还找到了名为赤洛南扎的平铃和许多别的东西。

（3）经卷内容。

（4）传授。高岱帕巴将经卷传给了琼布囊钦扎巴和他的侄子本格。他们将经卷传给了琼布索杰。

（崩木若玛的发现）

崩木若玛的历史分三部分。

（1）经文宝藏的发现。经卷发现者孤若活佛（洛卓坚藏）在玛崩木若的右角一块做了记号的岩石里重新发现了一些经卷。

（2）经卷内容。

（3）将教法传给他的弟子。有四个受委托的弟子：孤若活佛将《静忿圆满》托付给宗喀的格西，将《吐珠》托付给邓玛日瓦，将《兵器大小》托付给高顿雍仲，将《卓杰三十利刃》托付给冲木阿拜。在接受请求之后，经卷发现者（孤若活佛）的侄子喜饶俄色将全部教法都传给了甲茹超俄坚藏。

（苯细雍仲林巴的发现）

苯细雍仲林巴在二十三岁时重新发现了《大圆满金匙》、《忱巴父子之成就》及其附属的一部经卷、《崩木若》法轮，这都是贝茹杂那藏匿在巴卓达仓的。他在娘堆的秋木拜山上重新发现了《才旺蕃地卷》，它包括了基本经文、附属的经文和指导性的经文。他在北方的夏瓦山重新发现了下列经卷：《苯身普贤之教授文字》及《松玛什杰哲噶玛》；《报身五族之教授文字》及《松玛什杰哲阿玛》，《化身辛饶之教授文字》及《松玛什杰哲那玛》、《贝茹杂那传》和《来授记》。他还在热江象塔找到了诸神和龙神用的一颗"祈愿宝石"、牛乃穹的绿松石耳环及它的来历说明和《赞》轮。他在藏敞寺的门槛底下找到了一尊绝妙的、用浅绿色绿松石雕成的辛饶的雕像，那是菩提萨埵放在那里的。现在那个雕像在神圣的勃律家族手中。

苯细雍仲林巴将《才旺》法轮传给了塔细益希让夏，后来它传到了九位预知的心传弟子的手中。苯细雍仲林巴将《忱巴》法轮等传给了勃律充美索南洛卓，后者把它们传给了杂俄雍仲监藏。

（勃律充美索南洛卓的著作）

《才旺蕃地本授记》说：

在勃律家族里将有一个人名叫索南，
他是（心之）其乌穹（幼子）的显现，凡与他接触
过的人都能得到拯救。

勃律充美索南洛卓的来临曾在预言中说过，他写了几本书：它们是《俱舍协葭都巴》、《桑阿诀义》、《吉崩戒辞囊杰

杂高源流》、等等。他还编写了许多仪式书：《本赛喇嘛成就法》，“崩木若”法轮、“协查布”法轮、《南赛协色吉索古》，等等。

（贡巴仁钦的发现）

据说康区的僧人贡巴仁钦在玛甲崩木若重新发现了几部经卷。它们是《大圆满尼玛宁布》、“韦普那布都多”法轮和《超俄旺钦启巴》，等等。

（在古拉岗扎的发现）

经卷发现者、工布的贡扎在古拉岗扎重新发现了几部经卷。它们是两卷本的《经部某某》、《苯行》，等等。

（在孔亭寺的发现）

许多“因乘之苯”的经卷曾被象雄的琼布拉热、娘拜同和拉扎藏匿在孔亭寺的第一库房里。后来那些经卷被拉堆的巴苯琼脱和续顿若杂重新发现了。它们是《囊辛续雍仲赛介》、《杂瓦仁钦甲多》、《苯考什瓦南卓》、《实践仁钦之炬》，等等。巴苯琼脱和续部顿若杂将经卷传给了拉俄噶，后者传给了约布的聂顿。

（在桑耶家底玛布的发现）

布吉布南活佛在桑耶家底玛布重新发现了一份手稿，把它交给了朗俄拉同。后者将手稿中的符号字母翻译出来以后，产生了下列的经卷：《阿色扎赞珠高》和《塘索哲珠》，等等。俄俄拉同将经卷传给了琼布囊钦扎巴，后者传给了索甲。

（在仁钦扎宗的发现）

宗扎的喇嘛乌奈在后藏的仁钦扎宗重新发现了几部经卷。它们是《玛本桑珠》等等。

（在拉萨普高东部的发现）

巴唐拉江巴和琼布路衮在拉萨普高的东部重新发现了一些经卷。它们是《衮拉噶布珠错》、《韦唐玛错吉珠巴》、《桑珠切穹续部》、《秘密神变之钥》、《章顿吉续部》、以及《脱道吉久之苯》中的几部经卷。

（在洛日那布的发现）

经卷发现者库增井那是南辛同扎的显现，他在珞日那布重新发现了几部经卷。它们是《多吉雄珠》，《赞珠切穹》、《路南岱宁色尔》、《赛喀旺吉底噶》、《赛喀居木切》和《拉忱苯岱》。

（拉其达玛活佛的发现）

拉其达玛活佛，正如扎赞在预言中所说的那样，重新发现了下列经卷：《阿萨吐珠来错朱巴》，等等。他将那些经卷传给了阿阔的道甲索南坚藏。

（在扎玛孜松的发现）

猎人洛巴玛俄是玛贺大食的显现。他在扎玛孜松重新发现了一些经卷。据说他重新发现的是九种不同的续部，如《辛饶拉佐钦布续部》、《阔洛居江吉续部》、《新都查木续部》、《多杰苯吉续部》，等等。

（赛年细布的发现）

甲戎的赛年细布在甲戎的木多雍仲的右角重新发现了三箱经卷。

这三箱的内容。

（林辛木拉脱美的口头传统）

同迥（吐钦）给林辛木拉脱美口传了几部经卷。它们是《赛俄诺布俄巴》、《恰别路珠》的法轮、《扎拉甲木》法轮，等等。

（古茹苯穹的发现）

经卷发现者古茹苯穹在桑珠启瓦找到了《古微若》法轮和《恰别羊达玛》的法轮。他在甲戎的珠孔高找到了《永苏达巴》法轮和《赛喀美日启瓦》。他在康区的年充找到了四部经：《东洛君巴》、《玉洛君巴》、《赛洛君巴》和《桑洛君巴》。他在玛崩木若找到了《饶奈布乔》，等等。

（在岛地岗噶的发现）

经文发现者伦珠脱美找到了几部奥秘的经卷，如《杰高局巴（断生门）经》等等，那是忱巴（南喀）等九个僧侣藏匿在岛地岗噶的。

（杂俄日巴让夏的口头传统）

才旺仁增在嘉戎的木岛的西部给杂俄日巴让夏口传了几部经卷。它们是《大圆满达瓦脱别》及其注释。还有《桑都

琼珠赛松》的法轮、《章堪》，等等。

（杰脱美的发现）

A.（1）经文宝藏的藏匿。在苯教遭到镇压的时代，来当芒布将许多经卷藏匿在一块象一只张着大口的狮子的岩石的顶端，把指示埋藏地点的说明埋藏在“多思麻”的巴夏卜扎噶的右肩角。他埋好了以后，作了祷告。

（2）关于经卷发现者，《什巴续之喀江》说：

若家族一个名叫杰道美的人，达瓦坚藏的显现，将打开在夏卜扎噶的经文宝藏的门。

（3）经文宝藏的发现。杰道美二十二岁时，在梦中看见了许多苦行僧，其中一个外貌象是个阿阇黎，对他说：“我们是从印度和象雄来的。在多思麻的巴夏卜扎噶有一个秘密的经文宝藏，你应去把它取出来。”当他到了那地方以后，经卷保护神向他显示了各种奇迹。后来，什巴甲木让他见到了她的脸，并对他说：“在巴夏卜扎噶的石冢的中央有一块长石头，上面写着埋藏经文宝藏的地点。”他搜寻了一阵，找到那块长石头，上面写着（如下的指示）：“距离此点一腕尺之下是经文宝藏。将它取出的人应向经卷保护神献祭一只白头的黑羊，并在放经文宝藏的地方放上一只盛着五粒宝石的瓶子。他应将他的发现保密九个月。”于是他开始挖掘，经卷就出现了。

离这地方两箭的距离，有两个洞穴，它们之间有一个铜钵似的黑湖，湖里有一条象矛一般大小的黑蛇。湖边放着《也达让卓》的法轮，但他没有将它取出来。里面那个洞穴有各式各样的宝石杯，他想进去，但由于那条蛇的样子变得

很凶猛，因此他不敢去。在外面那个洞穴里有辛饶的十块遗骨和婆罗门杰顿的头骨。他把这些拿出来了。

B.（1）将经文宝藏藏匿在达年帕朋苯木。伟大的大译师贝茹杂那将一个经文宝藏藏匿在达年帕朋苯木，并作了祷告。

（2）经文宝藏的发现。一天，杰道美梦见到一个手持三叉戟的苦行僧对他说："如果你崇拜格巴桑木，你将会得到一件礼物。"第二年你梦见一个穿着白绸衣的男孩对他说："由于你以往的行为的结果，你将在阳铁狗年得到达年帕朋苯木的经文宝藏，并在阴铁猪年宣扬它。"（在铁狗年）秋季第一月十二日的凌晨，一个身穿红色绸长袍、头戴棕黄色皮头盔、骑着一匹红马，手里拿着一条绕曲的蛇的红人对他说："我是赞管玛布。跟我来，我要把在（达年）帕朋苯木的礼物给你。"说毕，他变成了一阵疾风，消失了。晚上，杰听见什巴甲木对他说："离这里七拃远的地方，有一寻找经文宝藏的指示。"清晨他往那里去找了一阵，找到了那个指示。它说："从这里往下三吋，岩石上有一个天然的门。门内有三十四部续部、觉悟者的遗骨、金制神像和用金子写的经集（十万颂）。"天然的门是用一块平板石块封住的，他打开了以后，取出了金制神像、用金子写的经集（十万颂）和（三十四部续部的）全部手抄本。

（3）经卷内容。

（4）弟子的增多。杰道美有许多信徒，如七位东噶脱巴等等，特别出众的是四个受委托的弟子，他们广泛传播教法。

（洛登宁布活佛的口头传统）

知识持有者和诸秘法女神，如当钦木察杰美等等，给洛登宁布活佛口传了许多经卷。它们分为四类。

洛登宁布活佛将经卷传给了白察扎巴坚藏等人，因此盛行起来。

（木辛尼玛坚藏的心理经文宝藏）

由于木辛尼玛坚藏受到了桑乔塔吐的祝福，因此他获得了支配一大宝库心理经文宝藏的权力，他对一千六百部曼陀罗的理解极为深透。他的心理经文宝藏有十二卷，包括《十六部坛城》、等等。

（超年坚藏活佛的口头传统）

超年活佛从口头上承接到几部经卷。它们是两卷本的《格桑经》、《桑局引新诺布》的法轮，等等。

（在若萨宗高的发现）

一个名叫曹珠的经文发现者在吉·若萨宗高找到了忱巴（南喀）和他的儿子（才旺仁增）在献祭时使用过的两只银瓶。曹珠还找到了《衮桑吐珠仁钦炬》和《开阔美日甲普吉雄曲》两部经卷。前者已广为流传，后者却从未被抄录过。这两部经卷的原本和一只银瓶直到今日还在他后裔的手中。另一只银瓶则在强大的休的手中。

（在喀休若扎的发现）

乌高雍仲本在喀休若扎重新发现了几部经卷。它们是

《超俄旺扎》、《桑局》、《桑瓦本钦》，等等。

（在帕崩木珠西的发现）

颇钦南喀俄色和噶尔察索南坚藏在井的帕崩木珠西重新发现了两部经卷。它们是《超垅南松》和《崩木若珠高》。他们还找到了用辛饶的唾沫做成的四个夏日仁木。夏木仁木指引书和原本经卷直至今日还保存在他们后裔的手中。

（在扎玛格茹的发现）

《什继》说：

将来有一个人名叫塔西米努雍仲甲布，

他是才旺仁增的显现。

塔西米努雍钟甲布的来临曾在预言书中提到。他在扎玛格茹重新发现了一些经卷。计有十八种不同的经卷，《莨若玛古》等等。

（在扎噶羊温的发现）

《什续》说：

将来有一个人名叫吾萨尼玛，

他是受到杰米尼俄祝福的。

吾萨尼玛在扎噶羊温重新发现了经卷。它们是《格巴桑布经卷》和《岱米高村》。

（在增喀若东冲木的发现）

忱巴南喀在《什续》中说过：

一个我所祝福的、名叫阿塘允仁的人，

将在增喀若端（东）冲木得到礼物。
阿塘允仁在增喀若东冲木找到了《象雄扎喇嘛》的三个法轮。

（戎苯雍仲俄色见到的字母）

戎苯雍仲俄色的眼前出现了一连串亮光的字母。（它们拼成了）《达拉布止噶那玛松》、《韦钦桑瓦吐续》的法轮和《赞多肯松》的法轮。

（达萨仁钦错木的口头传统）

一些经卷从口头上传给了达萨仁钦错木。它们是玛续的三部续、《喇嘛衣登木喀卓》的法轮、《玛续来错岱呈》、《才旺》法轮、《噶松雍赛岱阿》、《帕瓦口诀》、《除毒》，等等。

（伍萨仁钦赛的口头传统）

经卷从口头上传给了伍萨仁钦赛。它们是《局吉当巴》，等等。

（在格卜道扎日的发现）

古茹允丹森格在甲戎的格卜道扎日重新发现了几部经卷。它们是《恰别玉错美瓦》的法轮、《曹米恰别俄玉玛》的法轮、《玛翁垅丹岱珠（预言授记六种）》、《岱松什甲》法轮。

（林辛索南洛卓的口头传统）

经卷从口头上传给了林辛索南洛卓。它们是《玛松局》及另外几本小的仪式书。

（在喀瓦噶布的发现）

琼布扎西坚藏在察瓦戎的喀瓦噶布重新发现了几部经卷。它们是贝茹杂那著的《忱巴阿噶贡都》，等等。

（在蔡邦桑瓦的发现）

雍仲才旺甲布在蔡邦桑瓦重新发现了几部经卷：《大圆满黄金丹炼》的法轮，《什甲》法轮，等等。

（协细雍仲甲布的口头传统）

一些经卷从口头上传给了协细雍仲甲布。

（桑结林巴活佛的口头传统及发现）

桑结林巴活佛有口头传统，并发现过一些经卷和其他项目。

（仁增衮卓扎巴的发现）

仁增衮卓扎巴发现的经卷有《玛木颇顿囊什斯农吉珠高》、《杂垅喀卓桑佐》，等等。他的心理经文宝藏有《细超贡都》、《喀卓贡都》、《喇嘛贡都》、《玛赤贡都》等等。此外，他编写过许多格言书和入门书。

如今有些“别人”承认四个最近的化身显现，即洛登宁布，米西多吉，桑结林巴和衮卓扎巴的教法为后期的经文宝藏，声称苯这一名称已经给了以伟大的乌金(莲花生)及其弟子们

的显现来薰陶教训众生的不可想象的佛教教法，由于这与观和行的“四个知觉印记”不矛盾，它们看来是达到觉悟的必然道路。这种说法是不能接受的，因为它考虑欠周。现象的本质是没有形态的空虚。《俱舍》说：

由于一切现象
最终都是空虚；
完全的成就
从它的起源到出生或重生是不存在的；
一切现象都具有空虚的性质。

若把苯教理解为空虚，那么在苯教和（佛）法之间就没有什么可选择了。苯教和（佛）法的界限仅是一个名称问题。事实上它们是没有实体的。它们仅是一般形式的日常用语而已，其目的是使一切众生免除烦恼，不论是短暂的还是长久的。《俱舍》说：

从释义上说，苯教的意思是可靠的保护。

因此，（佛）法不称为苯教。（佛）法和苯教所涉及的事各不相同，表达的词汇各不相同。苯这个词本身的意义是明确的。《俱舍》说：

在三界，名称的概念
含有不解自明之意。
在三界，词的概念
含有区别之意。

由此可见，名称和词是语言的两种表达形式。在我们苯教的系统中，所表达的事是三位一体的教义，两个真理，等等，也就是说，不是佛法所表达的事，它把苯说成是一个假名称。如果简单地把佛法称为苯教，那就会只会有（一大

堆）毫无意义的词。比如说，一个人名叫拉金，那并不意味着拉金一定在他身体里。按照“别人”的说法，四个显现的教法不与“四个知觉印记”相矛盾，就成了达到觉悟的必然的道路，那么早期的苯教经文宝藏和早期苯教教义就不是导引到觉悟的道路了。这好象是某个从来没见过一部苯教经卷的人在讲解苯教史似的。这纯系带有偏见的说法。

若认为四个显现的后期苯教只不过是乌金及其信徒的教法，那是自相矛盾的，因为它是从苯教的三身中功德达到完满的觉悟者那里传下来的。早期和后期的苯教在深奥方面并无差别。苯教和佛法只是两个名称而已，实际上它们是不变的。扼要地说，觉悟者为众生的福利而辛劳时，不断的努力和怜悯心已多次短暂地显露了苯教和佛法(的差别)。因此，从苯的三身传下来的日常用语称为苯，从佛法的三身传下来的用语称为佛法。我们遵循不同的教义达到不同的目的。因此，既然后期苯教是从苯的三身传下来的，它应称为苯，不称为佛法。如果有别的教法是从佛的三身传下来的（即或它们参杂了苯教），它们理应称为佛法，我不反对把它们称为佛法。

（在当若琼宗的发现）

在教义遭到镇压的时候，忱巴（南喀）将《超俄拉管脱巴囊什斯农吉珠巴》及其一部附带的经卷藏匿在当若琼宗。后来，衮顿索南洛卓在听到一位秘法女神预言性的指示后，重新发现了它们。在阴铁兔年的第一个月，当秘法女神规定的保密期届满以后，他将经卷的手稿誊抄在西藏纸上，计有三十行。然后将它传给他的神嗣，甘木日雍仲尼[illegible]，他还从口

头上承继了几部经卷。它们是《都支苏门赛准玛雄》，等等，他把它们传给了赛顿达瓦坚藏。

（韦巴达拉金的发现）

韦巴达拉金重新发现了几部经卷。它们是韦普的续部及其仪式书，《噶迥哲那》法轮，等等。

（德钦林巴的发现）

有一本预言书曾预见到我的上师，德钦林巴的来临，也谈及他接受经文宝藏的事。《辛杰协那吉续部》说：

七代人之后，
在四个凶年中一个称为米究的凶年里，
一个受到大师祝福的人将兴起。
他在乌地衍那和天界将收到礼物。
他将是十三部秘密的苯教的大师，
特别是那些已完全消失了的教法的大师们。
在乌地衍那的梅朵明则（美丽花丛）的茅庵里，
他将遇到知识持有者，并从他们那里接到礼物。
他将广泛地传播教义，
传布已消失了的苯教。

预言书中曾谈及他的来临的那位神圣的经文发现者，十三岁时到乌地衍那（伟大又秘密的“天界”）的公共墓地去，受命发现十三部属于公开传授的、秘传的、秘密的、绝密的苯教的巨大经文宝藏，每一级别中均有一部续部、一部授记和一个口诀，一共十二部经卷，第十三部不属于这四个级别。

许多经卷还从口头上递传给了德钦林巴。他将他全部深奥的教法都传给了他的四个受托的弟子。

（桑阿林巴的发现）

《喀江》说：

将来有一个人为了众生的福利，将在四个大地方打
开经卷宝藏的门，
二十五部深奥的经卷宝藏将作为礼物赐给他。

经卷发现者桑阿林巴重新发现了许多属于公开传授的、秘传的、秘密的和特殊的经卷级别的经文宝藏。

（德钦旺木的发现）

喀卓德钦旺吉准玛重新发现了许多经卷。它们是一卷本的《喀卓噶塘》和《宁梯十三》，等等。

尽管中部地区和边境地区还有许多经文宝藏和口头传统，但这里并没有全收录下来；我没有它们的目录册，因此无法一一列举。我所提到的经卷，都是从一些圣人写的历史中抄下来的，那些圣人对一般问题和特殊问题的识别力非常广博，并且被认为是一贯正确的权威。我并不是将所（见）所闻全部照录。因为有句话说：

这地方充斥了伪造的、说谎的、似是而非的经文宝藏
它们没有教义知识、喜欢争论、喜欢议论女人。

不但恶魔为了破坏教义而假扮成经卷发现者，而且由于支配众生的、不可名状的羯磨的力量，我们及“别人”的经文宝藏有许多都是伪造的，它们给成就带来恶果，给教义造成巨

大的祸害。

最后，勃律、休、巴、美乌的有学问的苦行僧的著作，（以及）美、牛、卓衮、噶顿、恰顿、无双钦布等人——预言书曾预见到他们的来临——的著作，为数甚多，并且理当包括在噶丹的书目之内，但我怕太啰嗦（没有将它们罗列在这里）。

Ⅱ.经卷分为南方的、北方的、中部的、康区的和近代的经文宝藏

a.经文宝藏分为五（类），即南方的、北方的、中部的，等等。

b.经文宝藏旧纳为噶（“原始教谕”）和噶丹（依赖于“原始教谕”的）。

a. i、北方经文宝藏的主要经卷是三位尼泊尔阿阇黎的经卷。敞拉旺秋、玛尔巴彭桑、超珠、斯顿布甲参所重新发现的经卷，和高岱帕巴在雍仲森乔扎重新发现的经卷，也属于这一范畴。

ii、南方经文宝藏的主要经卷是辛路噶重新发现的经卷。其他经文宝藏如巴高玛、协扎玛、洛扎孔亭玛，等等，以及萨顿珠拉，若贾，伯肖贡钦，井顿木道瓦，布错什巴甲布，错苯琼赛，库增井那等人重新发现的经卷，也属于这一范畴。

iii、中部经文宝藏是雅尔宗玛——即我在上面所述属于北方经文宝藏的三个阿阇黎重新发现的桑耶高康——桑耶家底玛，章阿玛，桑耶噶阔玛，以及若顿木杰重新发现的经卷。

iv、康区的经文宝藏就是古茹苯穹，阔布洛卓，江帕活佛，旺登辛赛，扎俄贡聂，究若伽，高俄岱顿，巴年细布，滋布岱顿，曹珠，乌高雍仲本，帕钦南喀俄色等人重新发现的经卷。

v. 近代的经文宝藏是玛顿卓增，玛江木美，玛协森，巴苯琼脱，古茹农孜，本赛琼管材，雍仲林巴等人所重新发现的经卷。由于这些经卷被当代的学者们称为近代经文宝藏，因此我将它们列入这一类，尽管它们已不再是近代的了。于今，从协细雍仲甲布起所重新发现的经卷才是近代经文宝藏。

b. 分为噶和噶丹

i、将他们进行分类的方法多达十三种，但为了简明扼要，将它分为完全的经卷，纯洁和广泛的经卷，续部的深奥的"道"和高贵的心理教法，则较为方便。《经集》也说过：

弟子们！我死后，

将"噶"分为四部分：

经、集、续和俱舍。

ii、简而言之，可将噶丹分为两类：解释个别规范经卷的意义的噶丹和解释一般规范经卷的意义的噶丹。

iii、大堪布尼玛丹增有两部著作对噶和噶丹作了系统的分类。那两部著作是《噶与噶丹吉解说日光极明》和《章节安置目录辛丹莲花日光》。由于它们经得起有力的批评和逻辑上必然会有的异议，并且是出自如此（伟大的）学者之手，因此是值得我们相信的。

老工夹布仪礼考

（法）今枝由郎 著　张弈 译

众所周知，许多汉籍，尤其是《旧唐书》和《新唐书》，它们对于研究西藏古代史是非常重要的。一般来说，汉文史料相当确切，它们真实地记载了汉地同西藏的最早交往和冲突。到了稍晚一些时代，《元史》、《明史》和《明实录》同样也向我们提供了有关当时西藏的一些重要情况。

西藏于康熙执政年间的1720年之后，已完全置于清朝中央政府的统治之下，由西蜀至拉萨的道路已被打通，赴西藏的汉人越来越多了。所以，当时确实撰写了不少有关西藏的著作和游记故事。

大而言之，汉文史料在对各地作传时都盛享确实可靠的美名，有关西藏的著作也不例外。然而，它们的某些记载则是值得进行详细讨论的，我们在下文将举一个例证。

在本文中，我们想研究一下西藏的一种特殊节日，即老工夹布（[illegible]）的仪礼。麦克唐纳（Ariane Macdonald）女士于1970—1971年在法国高等实验研究学院第五系讲课时曾研究过这一问题（见该系《年鉴》，1971—1972年，第651—654页[1]）。在聆听她授课的时候，我也详

〔1〕她有关这一节日的论文即将发表，因此，我们于此仅限于根据汉文史料研究这一节日的时间问题。有关西藏每年的节日问题，也可以参阅印度桑夏，《西藏的节日》，1974年达兰萨拉版。

细研究了有关这一节日的汉文史料。事实上，这里确实又提出了有关这一节日的时间问题：柔克义（Rochhill）[1]和石泰安先生[2]所翻译的三种汉文史料以及西方人的游记故事都一致证明，这一节日是藏历的一月三十日。

某些对这一节日了如指掌的西藏人所提供的资料则否认这一时间，某些藏文著作和欧洲旅行家们的游记故事也认为举行老工夹布仪礼的时间是2月29日（见麦克唐纳：上引年鉴，第652——653页）。为此目的，我们又特别研究了柔克义和石泰安所引用的三部著作之外的汉文资料，以探讨一下后者又提出了什么样的时间。但我们首先还是应该深入研究一下他们所使用的资料。

《卫藏图识》是由马揭和盛绳祖于1792年写成的，柔克义译成了英文。该书是一部有关西藏的汉文“百科全书”。据柔克义分析，这部著作“包括了在此之前发表的汉文著作中记载的几乎全部事实”（第2页）。这条史料证实，老工夹布这种仪礼是于每年的1月30日进行的（第211—212页）。

石泰安先生所使用过的另外两篇游记故事也证实了这一时间。这就是由周蔼联所撰写的《竺国纪游》，1804年的前言；姚莹的《康輶纪行》，这是他于1844—1846年的观察报告。

据我们上文所分析的情况来看，在举行老工夹布仪礼的时间问题上，似乎不容有任何怀疑。虽然这三部著作的作者（或编纂者）及其时间都不同，然而在有关老工夹布仪礼的

[1] 见《汉文史料中有关西藏地理、人种和历史概况的记载》，载1891年《皇家亚洲学会杂志》，1939年北京重版本，第211—212页。

[2] 见《西藏文明》，1962年巴黎版，第182—183页。

时间问题上却是相吻合的。如果仔细阅读一下这些文献，那立即就会发现，甚至在细节问题上，这些著作的描述都几乎是相一致的，只有其中所使用的几个字不同。例如，这三部著作的开头分别是这样写的：

“三十日，讽经毕，送老工夹布，即《通志》所谓打牛魔王也。以喇嘛一个……”（《卫藏图识》）；

“三十日，诵经毕，送老工夹布，即《通志》所谓打牛魔王也。以喇嘛一人……”（《竺国纪游》）；

“三十日，讽经毕，送老工夹布，即《通志》所谓打牛魔王也。其法以喇嘛一人……”（《康辎纪行》。

这样就可以看清楚了，这几种记载是非常相似的，或者说是非常一致的。它们其余的记载也大概如此。这些事实向我们清楚地表明，后两部书的原始资料不相一致的，有的是直接引用的，有的则是简接引用的，其原始资料即第一部书：《卫藏图识》，而且是不加任何评论地转抄转引。在汉文的文献传统之中，这也是司空见惯的现象。我们在一部晚期著作中，即1886年由黄沛翘所著的《西藏图考》中也发现了同样的老一套作法。

现在我们就来更具体地研究一下《卫藏图识》的记载，因为它是其它著作的基础。《卫藏图识》中所提到的《通志》肯定是指《四川通志》，该书中确实包括有关西藏的一卷。[1]我们可以从书中发现，《四川通志》在193卷（第11页）中

---

〔1〕这部著作曾多次编纂，我们这里所引用的是该文献最后一次（1816年）的编纂本。其中提到的旧《通志》肯定是指1733年的版本。因为《卫藏图识》是于1792年写成的，所以其编纂者们很可能是以1733年的本子作为基础而整理的。

有一段阐述了“打牛魔王”的情节：

“牛魔山（《旧通志》）在卫南，约高三百余丈。每岁正月，达赖喇嘛排驾下山，诣大招寺。谒佛登台。集各寺大小嘛喇三万六千众，或三千六百众；讽颂皇经。二十日，事竣，迎神逐鬼，点放大炮，与内地驱疫相似。其炮围约二尺五寸，高约四尺。上铸‘威剿除叛贼’五字。诸炮各装大子。于琉璃桥下河滩，打过牛魔山，谓打牛魔山，谓打牛魔王．以宁地方人民。番俗相传如此。”

从前后文分析来看，事实并不象《卫藏图识》所解释的那样，“打牛魔王”并不是指老工夹布这种仪礼；它实际上是指一次阅兵式，在这一仪式的末尾，要向几曲河以南的牛魔山放炮。因此，《卫藏图识》的编纂者们在老工夹布仪礼和1月29日的阅兵式之间发生了混淆，根据祈祷开始时间的变化，举行这一仪式的时间也有所不同。

这里又提出了另一个问题：这种混乱是如何而来呢？《卫藏图识》的作者们是根据什么资料而描述老工夹布这种仪礼呢？我们无法对此作出澄清。《西藏志》很可能是由果亲王撰写的，他曾于1734—1735年间到过西藏，该书也是《卫藏图识》所仿效的楷模。据我们所知，《西藏志》是第一部用独立的一章来描述西藏每年节日的著作。然而，它的描述却是非常简短的，我们尚没有从中找到任何与本文有关的参考资料。相反，我们觉得《西藏见闻录》可能是一部重要史料。柔克义针对此文说过：“《卫藏图识》经常引证这一点。作者没有说明他是否访问过西藏，是否根据传闻而写出来的”。令人遗憾的是，我们至今尚没有得到这本书，所以全部问题仍是一个悬案。

无论如何，据我们刚才所研究过的情况来看，《卫藏图识》以及后来沿袭它的那些著作的描述都不是第一手资料，尤其是将老工夹布仪礼同阅兵式严重地混淆了。当然，它们所提供的时间都是值得怀疑的。

另外，所有的汉文史料在有关老工夹布仪礼的时间问题上也不太一致。正如柔克义在其文的一条注释中所指出的那样《西藏赋》第22页认为这一仪礼的举行时间是2月下旬。这部著作于1797年由驻藏大臣和宁所撰，全文都是诗赋。此外还有一些散文注释，补充了一些比较详细和具体的资料。有关老工夹布的描述却没有沿袭我们上文所提到的那些著作中的陈规。这一事实本身就说明了《西藏赋》的重要性。

另一部著作的描述更为详尽。这就是徐瀛的大作：《旃林纪略》[1]其中有一段（第66页）清楚地说明作者本人曾于1825年在拉萨停留过；另外一段还提到达赖喇嘛当时只有十一岁，这就是说，此书成书于1826年或稍后不久（从当时的背景分析来看，其中所指的应该是十世达赖喇嘛，他诞生于1816年）。这部著作明确指出，老工夹布这一仪礼于2月29日举行。

这两部著作都把举行老工夹布仪礼的时间置于2月，此外还有另外一个共同点：它们在对这种仪礼进行描述时，从来不提放炮一事，而上述其它著作由于出现了混乱都提到了这一点。这一切都证明了这两部著作所描述的准确性，而且还都是第一手资料。

因此，我们可以得出这样的结论来，《旃林纪略》中向我们提供的2月29日这个时间是我们可以从汉文史料中所得

[1] 载《小方壶斋舆地丛钞》第3函。

到的唯一的一个可靠时间。某些西藏人所提供的资料以及某些藏文著作也可以证实这一时间。

下面就是《旃林纪略》中有关"劳工甲布"的一段记载：

"二月二十九日送瘟神，又名打牛魔王。相传西藏系瘟神地方，经达赖坐床后即驱逐之。故历年预雇一人扮为瘟神。受雇者于数日前向各番官民暨街市铺内敛钱入己。蛮家亦各乐输，每年不下千金。一切应用行李皆山上支付。自大诏逐出，即行起解。营官护送，悉以王爷称之。解至山南地方，安置桑叶寺石洞内，洞在市之大殿旁。阴月惨烈，寒惯异常。居此洞者，死期甚速，极壮者亦不出年余之限。故得钱虽多，实为卖命，均视为畏途。觅亦非易，后寺经火重修，洞虽仍是，而今昔不同。亦蛮家踵行旧事。谋办瘟神者到处贪缘，始得到手。逐解如前，解到后略住数日即行潜回。蛮家亦置不问人，又视为利薮。然所敛者较昔年大减耳。是日，大诏前蛮官及兵均如扬兵状，一人扮达赖喇嘛，与扮瘟神者先后至诏。各色幡帜不一，击鼓吹笳亦如前状。十数人花衣黑帽，帽上各插鬼头，衣之前后悉绣鬼形。在诏前跳舞诵经，扮达赖者铺垫坐诏前，与一戴鬼头之法师对坐。须臾瘟神出，面涂黑白，与达赖互相诘难。词屈复赌掷骰定胜负。达赖骰以象牙为之，面面皆六，三掷皆卢。瘟神之骰以木为之，面面皆么，三掷皆枭，负尔色赧，意欲另斗法术。达赖与法师及揭谛神明斥其非，瘟神负隅不行，即遣五雷立逐乃去。众喇嘛诵经，送至河干，焚草堆如前"。

（译自1978年《亚细亚学报》）

藏医——理论与实践

（西德）伊莉莎白·芬克 著　　洪武娌 译

一、理 论

藏医的确有其特色，它的内容是如此地广泛以至于在这篇短文中不可能概括它的全貌。

下列的原则构成了研究藏医理论基础的根据。

根据藏医医生口述整理：

在前言中，我愿提及的是在内科方面我是一个专家，在神经病学、精神病学和热带医学方面，也都受过训练。二十五年来，我一直在学习并实践亚洲的治疗方法，当我年青时，对西藏医学发生了兴趣，当时纯属好奇心，只是想更多地了解几乎在任何一本书中都没有提到的问题，由于这种好奇心，使我得到了第一次和西藏医生接触的机会，进行了令人满意的合作。一九六二年为寻找在达兰萨拉（Dharamsala）建立医科学校的藏族医生，我到喜马拉雅山麓去了三个月，由于上师喇嘛的支持，使我能够在那里学习，他允许我作为一个长期旁听者，并让他的私人医生益西顿丹为我解答所有的问题。我的藏文水平很差，对学习的课程感到吃力，然而，我真正认识到，没有藏医的口授，西方医生是绝不能够理解对他们来说是完全陌生的领域——藏医。

医学术语

当针灸和其它亚洲治疗方法介绍到西方时，得到了学术界的承认，并进行实验和临床，在这期间发生几个错误。即：开始时没有得到汉学家翻译重要医学著作的帮助；这种治疗方法运用太快；在没有必要的哲学思索上花费太多时间；最后是从开始一直没有适当的医学术语。为使这类错误不在藏医中出现，因此，我们第一步必须确定医学术语，而这种术语必须取自一个有效的，正式的来源，通过藏医、藏学家的指导和帮助加以澄清。对一个业余的西藏学者，没有藏学家的帮助，竟敢处理这种棘手的材料来源。我想简要地回顾一下，这本书的出版经过，（用英文出版，名为《藏医基础》）这本书有利于理解藏医的史料。在1962年我第一次访问达兰萨拉以后，更进一步加强学习，包括提高藏文水平，和我的藏族老师用信件进行广泛交换意见，收集了大量的有关资料。1967年，我第二次到达兰萨拉访问在喜马拉雅山麓的其它地区工作的医生，上师喇嘛再次允许我作为一个长期听众，并希望我写一本书，我主要的目的是用可得到的史料确定医学术语。

史料研究

藏医有经典著作，叫做《四部医典》（རྒྱུད་བཞི་），这部著作是研究藏医原始史料的起点，这部书确立了藏医的医学术语、规则和系统。全书156章，用四句一段，九字一句的韵体文字写成。

藏医的影响

藏医不仅形成显著特色，而且反映出其他民族对藏医的影响，即：印度和中原对藏医的发展产生了影响。因此，需要学习古代印度和古代中国汉地的医学，藏医和佛教有紧密联系，因此，学好佛教知识，尤其是藏传佛教也是重要的，首先应该掌握佛教以前的影响，例如，古代西藏原始宗教的苯教和萨满教。

基本概念

藏医的基本要素是三元素，而二元素如同中医（阴阳原则）一样，是重要的；三要素即“体液”——风（རླུང་），胆（མཁྲིས་པ་）和痰（བད་ཀན་）——保持平衡，身体是健康的。假如某种因素引起这三种“要素”失调，就会发生疾病。因此，治疗的目的是恢复平衡，而不是对某种器官的对症治疗，换句话说，藏医是一种机能整体性治疗。藏医系统几乎总是取决于这三个方面，没有这三种体液的知识，人们认为诊断和治疗是不可能的，这是实践所证实了的。藏医首先是一种教义，把具有解剖生理的、心理的、智力功能的躯体作为一个更重要的方面来加以讨论。藏医认为有一个与万物相应的世界，在这个世界里，一个非物质性的基质能够使身体和精神相互作用，这个概念和西方的概念不同，也不能用西方的术语解释。藏医主要是强调功能，而不是强调物质基质。遗憾的是，在这里我没有时间详细讨论藏医理论、宗教背景，尤其是对于邪恶灵魂的相信和恐惧，萨满教的影响，根据地方原始宗教惯例进行治疗的方法，包括去灾避难、护身符、预言性病、监护神、恶魔以及其它典型内容。所有这些使得藏医

如此丰富多彩。尽管医学起到重要的政治作用，但医史背景被忽略。蒙古人的皈依佛教，主要是由于西藏的僧侣在内蒙古行医的影响，从西藏召集了行医的喇嘛到蒙古贵族宫廷当宫廷医生。

二、实践

一般的评价：

藏医实践给我们提供了一个大的包括诊断和治疗的研究领域，可以用图表形式清楚地加以说明。在本文结尾，我们将要从藏医系统本身来找到这种关系。这个系统犹如带有3根、9干、47分枝和224叶的树，这些叶子在一般的情况下归属于分枝。根A，身体各部分排列的根，由2干组成；根B，诊断的根，由3干组成；根C，治疗的根，由4干组成。这9干分别属于9个医学科学部分。我将做简要的叙述。

根	干	分枝		叶	
根A 身体各部分排列 (གནས་ལུགས་རྩ་བ་)	I健康的生物体	3	—12	25	—88
	II疾病体	9		63	
根B 诊断 (ངོས་འཛིན་རྩ་བ་)	III望　诊	2	—8	6	—38
	IV触　诊	3		3	
	V问　诊	3		29	
根C 治疗 (གསོ་བའི་རྩ་བ་)	VI营　养	6	—27	35	—98
	VII行　为	3		6	
	VIII内服药	15		50	
	IX治疗法（外治）	3		7	
3根	9干	47分枝		224叶	

健康的生物体（二胚胎学、生理学和解剖学）〔干Ⅰ〕

医学科学第一部分（胚胎学、生理学和解剖学）和第二部分（病理学）插在有关理论和实践的注释中，对理解藏医学是很重要的。我们已经证实，藏医主要是强调功能，而不强调物质结构。并补充说明，我们不能用西方的概念来探讨亚洲的治疗方法。如果我们以解剖为例，这是个明显的准则。因为从这个地区的葬礼方式使得藏医本来可以肯定利用这个机会进行详细解剖研究，然而，似乎没有做出努力去探讨人体实际的解剖结构。相反，用图表形式描绘了人体所有功能，似乎更重要。主要来自印度医学，由藏医发展的解剖并不是真正的人体解剖学。因此，当在西方医书中表达藏医术语时，在解释和翻译有关术语时有很大困难。事实上，藏医的器官和西医解剖科学的器官是不一致的。西藏人不仅把器官看作真正的基质，而且也看作器官功能在体表的反映。不可见的力，例如颤动、流动、滚动（[illegible]），命脉等等。用这种方法解释人类的其它概念，用解剖图清楚地表达这些概念，这种方式也可能够把人看作存在一种微妙的，同时又直接和宏观世界有联系。藏医主要是精神——物质，对机能整体性教义和它的所有治疗方法都应该这样来看，必须把它记在心里。

疾病生物体（二病理学），〔干Ⅱ〕

但是这里还值得讨论这种理论，虽然从印度传入的“八个分枝理论”（[illegible]）是藏医的核心，事实上病理学说明具有西藏本民族特色的404种病，西藏医学八个分枝理论在许多方面与印度医学是不同的。

诊断：

藏医的系统同样是特别重要的，因为它能表明各个不同分枝彼此间的关 系。根A的2干包含88章，根C（治疗）4干包含98章，然而，根B（诊断）只有不多的几章：

a）干	Ⅲ	望诊	2分枝	6叶
b）干	Ⅳ	触诊	3分枝	3叶
c）干	Ⅴ	问诊	3分枝	29叶
				38叶

在整个系统224叶中，只有38叶或章节是论述诊 断 的，诊断方法在藏医系统中占的比例比较小，（根据实践）除去较大的一般检查，特别是彻底的腹部检查外，藏医几乎唯独只用下列诊断方法：

a）尿液检查（望诊）〔干Ⅲ〕

在达兰萨拉医科学校，我能彻底地学习这种方法，和观看在喜马拉雅山麓其它地区巡回医 生 的 工 作。此外在1970年，当益西顿丹到欧洲旅行期间，他作为一个客人在我行医过程中花了一些时间，使我有机会看到藏医对欧洲病人所做的尿液检查，尿液检查从三个方面进行，这种诊断和下面要叙述的二种检查法事实上是很准确的。为确保这种检查的准确性，藏族医生用一个小的干净的碗盛晨尿，用木棒搅拌，尿液检查需要时间长，因为要观察以下特性：蒸汽、颜色、气味、气泡和沉淀的形成，正常、健康的尿液肯定有这三种类型的一种，假如这些特征改变，根据尿液就可做出疾病的诊断。

舌的检查也是一个重要的诊断方法，如同藏医中所有的诊断方法一样，舌的特征关系到三种类型。

b）脉的检查（扪诊）〔干Ⅳ〕

藏医认为脉的检查是最重要的诊断方法，因为它提供器官的功能状况，脉诊是在功能稳定的基础上，例如，在一定的时间内观察脉搏，而某种特殊的功能状态就可持续恒定的反映出来。因此，将西方人理解的器官与藏医的功能概念的器官等同起来的做法是错误的。在藏医中器官被分成以下二组：

（1）五脏（དོན་）：心（སྙིང་）；肝（མཆིན་པ་）；肺（གློ་བ་）；脾（མཆེར་པ་）和肾（མཁལ་མ་）。

（2）六腑（སྣོད་）：大肠（ལོང་ཀ་）；胆（མཁྲིས་པ་）；小肠（རྒྱུ་མ་）；胃（ཕོ་བ་）；膀胱（ལྒང་པ་）；子宫（བསམ་སེའུ་）。

藏医用手上的12个点（每只手6点）来检查这些器官的功能，检查的最好时间是在清晨，如果可能最好在病人空腹时，医生用他的右手检查病人左手的脉搏，用左手检查病人右手的脉搏，触诊是用食指（མཆོན་），中指（ཀན་མ་）和无名指（ཚག）来完成的。

在本文的第一部分，我记录了下列重要的发现：

藏医把器官分成脏和腑，和中医的阴阳是相同的，虽然藏医脉诊在许多方面不同于中医，但基本方面来源于中原，本文着重点在三种体液风、胆、痰和器官之间的关系。人们还未能正确地评价由藏医所做的脉诊代表的主要意义。他们自己的第一流诊断者用这种方法也仅提供少量的内容。我没有时间讨论史料，并解释藏医和中医脉诊在哪些方面不同。在第二部分，我用较长的篇幅讨论脉诊，因为这种检查方法藏医认为是非常重要的。然而，我应当指出对于西医学用脉诊的技术是一件困难的事情，因为我们的触觉不够敏锐。从

西医的观点看来，脉诊即不可能，也难以解释。当益西顿丹检查我的病人时，我能做一些很有趣的观察，因为我了解这些病人的病，他的脉诊总是很好的。

c）既往史（问诊）〔干Ⅴ〕

当书写一个病历时，藏医关心的是要确定病人的体质类型，因为医生需要懂得这一点，以便选择正确的治疗方案。这种问诊的方法很好地表明了典型的三种体质的方法。首先问一般情况，然后，为进一步在某种程度上确定和缩小病人的有关体质类型，而提出一些特别的问题，最后问到临床症状。

总的说来：提出有关29个问诊：

1、病因(ནད་རྒྱུ་)	3
2、病情(ནད་ལུགས་)	23
3、有关饮食习惯（食物）(ཟས་)	3
	29个问诊

这29个问诊（他们由干Ⅴ的29叶组成二系统问诊）是很重要的，难以想象其他医学体系以这种精确和巧妙的方法，并通过问诊如此准确地确定病人的情况和体质类，这29问确是藏医所具备的特色，这就是为什么藏医把这种诊断看成是如此重要的原因。

治疗：

治疗是224叶中的98个叶，根治在藏医体系中最为重要，这一分枝在藏医的框架中，作为一个整体是相当大的。通过系统的观察，可以很好地表明这一分枝，因为在这一过程中，可以很清楚地看到藏医典型的三部分和体质原则。

a）干Ⅵ　　营养　　6分枝　　35叶

b）干Ⅶ	行为	3分枝	6叶
c）干Ⅷ	内服药	15分枝	50叶
d）干Ⅸ	疗法 （外用的）	3分枝	7叶
			98叶

a）营养（ཟས་）〔干Ⅵ〕

有二个不同的情况：

食物，例如：谷类、豆类植物、肉类、油类、蔬菜等等。

饮料，例如：奶类、奶制品（奶油、乳凝块、干酪、牦牛奶等等）水（7类），含酒精的饮食。

所有食物和饮料对三种体质都有阳和阴的功能。这些功能被准确的记载，重要的是要有一定的饮食规律，例如，藏族人懂得有些食物不能很好配伍，配伍后能形成不易消化的东西，如鱼和牛奶、牛奶和水果、家禽和凝乳等等，对于正确的饮食习惯，非常重视，普遍认为在一餐开始、中间和末尾时喝饮料比较适宜。

b）行为（སྤྱོད་ལམ་）〔干Ⅶ〕

就白天的行为来说，例如，胆型的人表现为安静和不爱活动，而痰型则表现为好动，如果痰型的人在晚上没有足够睡眠，白天也不必去补偿它，而风型的人在白天则可补偿缺少的睡眠。每种体型在各个季节以及不同气候条件的影响下都有一定的规律，例如，风型和痰型适合于暖气候，但胆型比较适合于冷气候，所有这些行为的规律，与三种体质有关，因此必须加以考虑。

c）内服药（སྨན་）〔干Ⅶ〕

藏医文献百分之九十涉及内服药，根据产地、效力、适应症和特性分类，草药是特别重要的，下面描叙内服药的类型。

药味(རོ་)

风：甜(མངར་བ་)；酸(སྐྱུར་བ་)；咸(ལན་ཚྭ་བ་)。

胆：甜(མངར་བ་)；苦(ཁ་བ་)；收敛(བསྐ་བ་)。

痰：辣(ཚ་བ་)；酸(སྐྱུར་བ་)；收敛(བསྐ་བ་)。

效力(ནུས་པ་)：

风：油状的(སྣུམ་པ་)；重质(ལྕི་བ་)；平稳(འཇམ་པ་)。

胆：凉(བསིལ་བ་)；淡(སླ་བ་)；钝(རྟུལ་བ་)。

痰：猛烈的(རྣོ་བ་)；粗的(རྩུབ་པ་)；轻(ཡང་བ་)。

除此之外，还有其它分类法，与五种元素有关，按功能分成几组。

再次描叙藏医的体系图以便描述各种医疗形式和它们与三种体质的关系，是一个好的主意，除此之外，对研究这个巨大的领域实际上没有其它更好的方法。

口服镇静药(ཞི་བྱེད་)

汤药（液体）([illegible])	风型
医用油剂（酥油）(སྨན་མར་)	
糖浆([illegible])	胆型
散剂([illegible])	
丸剂(རིལ་བུ་)	痰型
糊剂([illegible])	
浴疗法（内科）(སྦྱོང་	
油状灌肠剂(འཇམ་རྩི)	风型
泻药 (བཤལ་)	胆型
催吐剂 (སྐྱུག་སྨན་)	痰型

d）治疗方法（外治法）（དཔྱད）〔干 区〕

治疗方法的分类和它们与三种体质的关系，也将以系统

的方法提出：

1、按摩涂擦(བསྐུ་མཉེ་)　　风型
2、蒙古的烙术(ཧོར་གྱི་མེ་བཙའ་)
3、发汗　（རྔུལ་དབྱུང་）　　胆型
4、放血　（གཏར་ཀ་）
5、法术（水疗的一种）（ཆུ་ཞི་འཁྲུལ་འཁོར་）
6、热疗　（དུགས་）
7、烧灼（灸术）（བཙའ་）　　痰型

外科内容较少，如果病人没有其它治疗的可能才动手术，对输血也持怀疑态度，然而藏医完全懂得治疗关节脱位和扭伤的知识，我经常有机会观赏这些医生在治疗成人，尤其是小孩严重的关节脱位和骨折的技术，除上述提及的治疗方法外，还有大量其它藏医常规。

适应性：

在本文中，我主要讨论的是藏医的治疗方面。藏医不仅有很大的理论意义，而且在西方也开始实践，在本文开始部分，我指出理论原则、宗教背景，的确需要很细致地研究藏医整个系统。西方对藏医的兴趣是特别大的，由于这个原因，我们这一辈人很希望试验有价值的实践和创奇迹的药物，我们反对采取不加批判地对藏医系统全盘接受，也反对对它的适用性持草率的怀疑态度。藏医不是某种能够通过速成课程就可学习的一门技术。所有藏医的治疗方法只要认真的研究它的理论原理都可成功地应用。藏医对如何将这些方法用于实践的已作了详细解释。

应用藏医草药治疗要特别谨慎，对这种治疗方法持一些

怀疑态度，在第二部分也涉及到许多国家存在类似的问题，藏医草药制剂的生产和应用，因为新的药剂法要求验证治疗效果，应用无毒药物。

我们侥幸获得某种藏医治疗方法，灸法(灼术)和放血，这与我们现在还怀疑的草药治疗是不同的，这两种藏医方法和中医相似，一旦认识体质和多种适应症，这两种方法是我们首先应用的。

我的态度是谨慎的，批判性的和保守的。关于西方对藏医的应用性方面，我反对轻率采用藏医治疗方法的态度是明确的，我希望在这篇短文中能帮助理解清楚，对不必要的哲学思索、不成熟的考虑疾病和不加鉴别的应用藏医方法，只能使藏医处于危险的边缘，应当有目的地选择医学内容。我相信这种情况不会发生，藏医富有珍贵的，有魅力的，有价值的观点，应当得到继承、细心检验和研究。

（原载《藏学研究论集》1979，伦敦）